ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

DEL

P. GIUSEPPE ROMANO

DELLA COMPAGNIA DI GESÙ

PROFESSORE DI FILOSOFIA NEL COLLEGIO MASSIMO DI PALERMO

TOMO SECONDO

PALERMO
PRESSO BERNARDO VIRZÌ EDITORE PROPRIETARIO
VIA SANT'ANNA NUM. 7 - 11.

1853

ELEMENTI

DI

FILOSOFIA

1. La Filosofia giusta la nozione che ne abbiam data, è la scienza del pensiero e de' suoi oggetti, dell'essere che conosce, e della cosa conosciuta, della idea e dell'ente. Nel volume trascorso abbiamo gia esaurita la parte che riguarda il soggetto pensante, ed assicurata la validità de' nostri mezzi di conoscere: ci resta a mettere in rassegna gli oggetti delle nostre conoscenze e studiarli ne' vincoli che li rannodano tra loro e colla mente nostra. Dio, verità assoluta; i possibili, verità condizionate; il mondo, verità contingente svolgono tutto intero il circolo delle nostre cognizioni. Questo triplice argomento somministra la naturale divisione di tutta la filosofia obbiettiva nelle tre parti da noi sul principio indicate, Teologia, Ontologia e Cosmologia. Quest'ultima dee comprendere altresì quella che nelle scuole chiamasi psicologia obbiettiva; perchè il mondo si compone di corpi e di anime, di esseri materiali ed immateriali.

2. Due sistemi direttamente opposti si contrastano il campo della filosofia; l'uno che tutto deferisce alle idee, l'altro che si arresta unicamente alle cose: l'idealismo da un lato, il realismo dall'altro; sotto altri nomi, il subbiettivo e l'obbiettivo, la psicologia e l'ontologia. L'uno di essi ammette le idee, l'io pensante, le forme, le categorie della mente, il subbiettivo, ma non trovando un facile passaggio dall'ideale al reale, non sapendo giustificare la validità della illazione che dall'esistenza di una cognizione ricava ed asserisce quella dell'oggetto cor-

rispondente, si ferma al mondo delle idee e nega o lascia in dubbio la realtà delle cose per esse rappresentate. Si può conoscere tutta la logica di questo sistema nello sviluppo dei principj di Kant; e precisamente nell'idealismo subbiettivo di Fichte e di Schelling. L'altro afferma la realtà della cose e le ammette senz'altra dimostrazione: ciò combina esattamente col convincimento popolare, colle esigenze della vita sociale, co' principj del senso comune, colle presupposizioni della filosofia morale. Il sistema passa ancora innanzi; asserisce la impossibilità di affermare dimostrativamente qualunque esistenza; accetta la realtà sol come postulato della scienza, e bandisce la sofisticheria e la frivolezza di ogni giustificazione e di ogni critica su tale argomento. Se ne trovano i rappresentanti nella scuola scozzese che ammette i principj generali come istinti della ragione e s'interdice di pur cercare come fanno i corpi lontani per farsi da noi avvertire. L'uso della semplice voce *idea* per Tommaso Reid era un peccato filosofico, perchè accennava alla questione del come conosciamo le cose; e tal conoscenza doveva ammettersi senza cercarne il titolo.

Al senso comune della ragione altri sostituiva quel dell'autorità o della rivelazione: ma tant'è, le forme eran varie, il sistema era un solo, ammettere la realtà per se stessa, senza l'intermedio delle idee. Troveremmo nella storia gli antecedenti dell'uno e dell'altro modo di pensare: ma noi non tessiamo una storia filosofica, sì bene un corso elementare di questa scienza.

3. Quando i sistemi presentansi in un aspetto sì brusco e severo, come questi due riferiti, chiarisconsi già da se insufficienti alle esigenze della scienza: gli alemanni negando ogni realtà obbiettiva giunsero ben presto allo scetticismo universale di Schulze, e gli scozzesi che ricusarono ogni teorica, caddero negli errori del nominalismo e del sensismo che appariscono manifesti nelle dottrine di Smith e di Stewart da noi a suo luogo confutate (1). La filosofia è la scienza dell'essere e del conoscere, la scienza dimostrativa di tutte le cose per le loro cagioni: l'ideologia e l'ontologia ne sono necessariamente le parti; una di esse che manchi, la scienza è finita: la sola ideologia nulla ammette; la ontologia sola nulla dimostra; nel collegamento armonico di entrambe sta la scienza che è serie di principj e di conseguenze tendenti ad illustrare un obbietto.

(1) T. I, n° 236 e segg.

Il detto fin ora in tutto il volume precedente ci dispensa dall'addurre ulteriori conferme della necessità di collegare insieme queste due parti.

4. Ma non così egualmente si accorderanno tutti i miei lettori nell'assegnare a ognuna di esse il posto che le conviene nell'organismo della scienza. Le idee non altrimenti che i loro oggetti derivano le une dalle altre; e ognuna delle due parti della filosofia, l'ideologia cioè e l'ontologia, costituisce da se una serie ben ordinata ove ciascun termine è connesso e dipendente dall'altro infino a un'idea suprema, o a un essere egualmente tale che stia a capo di tutta la serie. Chiameremo ordine logico o ideale quello che rappresenta la serie delle cognizioni umane nel loro incatenamento e nella dipendenza da un principio o da una nozione suprema; e ordine ontologico o reale quello con che dipendono tra loro e da una suprema tutte le cose che nello stato presente posson formare oggetto naturale delle nostre cognizioni.

Le questioni che possono agitarsi su questo doppio ordine riduconsi a queste, 1° qual è il primo logico e quale l'ontologico? 2° quale de' due ordini sovrasta all'altro e quale vi sottostà. Chiunque non voglia sfrontatamente dichiararsi per l'ateismo dovrà con noi accordarsi che il primo ontologico o il primo reale è Dio; perchè l'ordine ontologico è quello di derivazione tra la causa e l'effetto; e in tale intreccio la causa è essenzialmente prima dell'effetto; epperò la causa prima che non fu mai un effetto, sta alla testa di ogni altra cagione secondaria, perchè questa non lascia di ripetere l'esser suo da un'altra causa anteriore. Se potessimo egualmente esser d'accordo nell'ammettere che anche l'ordine logico rimonta finalmente al concetto di Dio, troveremmo facile la risposta alla 2. quistione; perchè si tratterebbe solo di definire il primato tra la realtà divina e il concetto che se ne ha dalla mente umana, e sapere se Dio è perchè io lo conosco, ovvero io ne ho l'idea perchè egli è tale: in questo bivio la mente più non esiterebbe tra l'idealismo kanziano, e il realismo di sant'Agostino, di sant'Anselmo, di Bossuet, di Gerdil. Ottenuta questa concessione, la lite di preminenza tra' due ordini sarebbe decisa; e la soluzione si estenderebbe a tutte le idee, a tutte le cose; si concluderebbe, le idee son vere perchè conformi alle cose: queste dunque son regola di quelle, e l'ordine ontologico tutto quanto porta il primato sull'ideologico. Noi abbiam fatto già sufficientemente presentire l'opinione che preferiamo su tal

materia; ma ne differiamo la sentenza dimostrativa alla ontologia propriamente detta.

5. L'appigliarsi all'una o all'altra di tali sentenze non è un mero esercizio scolastico, una pruova d'ingegno e nulla più; dal partito anzi che si adotta, dipende il dichiararsi per l'idealismo alemanno o pel realismo cristiano. Stabilite una volta che i concetti son legge alle cose, abbandonatevi senza riserve a tutte le conseguenze della logica di Fichte, e voi non isfuggirete le conclusioni che seppe trarne questo pensatore. Che se altri ha creduto di poter costruire la scienza partendo da principj ideologici; o non fu abbastanza coerente a se stesso nelle deduzioni, o non intese dare per primi i principj che assumeva; o chiamandoli tali non avvertì che poteano esservene degli altri ad essi anteriori.

6. Ci si opporrà che noi col fatto smentiamo la dottrina, facendo seguire la ontologia alla ideologia. E noi rispondiamo che così avviene di fatti nel procedimento riflessivo; perchè la presenza dell'oggetto determina la cognizione; e quest' atto chiama dietro di se la riflessione; questa dunque si esercita direttamente sulle idee e indirettamente sui loro obbietti; in quanto non è possibile studiare le une senza gittare un guardo anche sopra degli altri. E in ciò la filosofia distinguesi dalle altre scienze: queste studiano direttamente le cose; e sol per isbieco rimontano fino a un certo punto ai principj generali e alla loro giustificazione; e quando entrano in questo campo, confessano di essersi elevate alla metafisica di quel ramo di conoscenze; laddove la filosofia di proposito discute la validità delle nozioni generali e il fondamento su cui si appoggiano; e da questa ricerca medesima è condotta a riconoscere la realtà delle cose riguardate come obbietto e termine ultimo de' pensieri. Ma rimettiamo tutto intero lo sviluppo di questa teorica all'ontologia; ed entriamo senz' altri preamboli a distendere partitamente il disegno che abbiamo delineato.

PARTE III.

TEOLOGIA

7. Questo trattato ne' corsi di filosofia suole intitolarsi *Teologia naturale;* l'epiteto non importa già che la natura qual noi la troviamo nell' uomo, abbandonata alle proprie investigazioni possa giungere a costruire un corpo di scienza divina in tutte le sue membra perfetto. Dei filosofi del paganesimo pochi giunsero alla cognizione di Dio, e questi non senza gravissimo stento, e mescolanza stomachevole di molti errori. Ed eran poi tali filosofi destituiti al tutto di qualunque residuo di tradizion primitiva? Chi oserà affermarlo senza temerità? Quando dunque anche noi ci accordiamo a chiamar questa parte teologia naturale o razionale, non intendiamo già dire che la si potrebbe tutta comporre e levar di pianta senza la guida della rivelazione; ma solo che posto anche questo ajuto, le verità che vi s'insegnano, non superano assolutamente parlando la capacità della umana ragione abbandonata alle forze della natura: in guisa che, quantunque nessun uomo le avrebbe tutte e con quest'ordine e senza mistura di errore scoverte, tuttavia potrebbero ciascuna da se presentirsi o indovinarsi e tutte insieme comprendersi e dimostrarsi: a differenza delle verità che compongono la teologia rivelata che concernono un altro ordine di cose non chiesto dalla natura nè intelligibile alla ragione senza una parola speciale che lo annunzii, un lume interiore che lo rischiari e renda l'intelletto docile e arrendevole ad assentirvi. Le prime riguardano l'uomo nello stato naturale, le altre lo suppongono elevato ad un ordine sopra natura. Limitiamoci solamente alla prima.

8. Essa dee discorrer di Dio in quanto può esser noto all'umano intelletto. Dio è il primo intelligibile: e ci si dà a conoscere di per se stesso: ma questa cognizione rimarrebbe solo iniziale e indiscernibile, se il creato non ne riflettesse la potenza, la sapienza, l'amore. La teologia dunque dee trattare di Dio e della creazione, dell'essere e dell'operare della causa prima. Intorno all'essere diremo dell'essenza, dell'attualità e degli attributi divini, epperò dell'ateismo che lo nega e del

panteismo che lo confonde colla natura. L' operare al di fuori riducesi alla creazione, alla conservazione, al concorso e alla provvidenza; e come questa può essere ordinaria e straordinaria, così convien toccare qualche cosa di quest'ultima che ci appella alle questioni sulla possibilità della rivelazione e del miracolo e sul valore di questo secondo ad attestare la verità della prima. Qui finisce la teologia per dar luogo alle altre due parti, quella del mondo possibile e de' suoi rapporti generici, ontologia, quella del mondo attuale e delle sue proprietà specifiche, cosmologia. L'ampiezza del disegno e l'angustia de' limiti prefissi non ci consente di dilungarci più oltre.

CAPO I.

Dell'idea di Dio e della sua essenza.

9. La tradizione di tutti i popoli ci mostra incarnata nelle loro credenze primitive l'idea di Dio, essere supremo, cagione prima di tutte le cose, rimuneratore delle azioni degli uomini. La si troverà falsata in mille guise e deturpata da un miscuglio abbominevole di proprietà e passioni umane, brutali e fin viziose e malefiche: ma nel fondo è comune a tutti la credenza ad esseri superiori alla natura e da' cui cenni questa dipende, cui bisogna render propizj co' riti e colle preghiere e dai quali si debba attendere il governo delle sorti tra gli umani così nella vita presente come nell'avvenire. La scienza assume questo fatto nella sua generalità storica, prescindendo da qualche eccezione che possa trovarvisi in uno od altro branco di selvaggi viventi piuttosto a maniera di belve che di uomini, ovvero in altri individui solitari o associati, cui la tardità dell'ingegno o la sfrenata licenza del vivere abbiano totalmente ottenebrato il lume dell'intelligenza. Volendo elevare il fatto in teorica chiede se sia possibile ad uomo adulto avente l'uso libero e perfetto delle sue facoltà intellettive rimaner privo i lunghi anni o pel corso intero della sua vita dell'idea di Dio.

10. La questione non è sì facile a risolversi come pare a una leggiera e superficiale considerazione. Coloro che ammettono continua ed universale questa idea in tutti gl'intelletti pensanti, la discorrono a questo modo: tutto ciò che noi conosciamo, riducesi a Dio, ai possibili e agli attuali: ma le cose possibili e le attuali non si spiegano epperò non s'intendono senza Dio: dunque ogn'intelletto che pensa in atto, ha in qualche modo presente l'idea di Dio. Quei però che la vogliono particolare e intermittente, ragionano in tutt'altro modo: un'idea sempre presente allo spirito non potrebbe sfuggire alla vista della coscienza e alle più delicate indagini della riflessione: ma la coscienza a nessun uomo attesta la presenza perenne di quest'atto col quale veggiamo, conosciamo e in qualunque modo ci rivolgiamo a Dio; dunque bisogna dire che quest'atto è una chimera, un sogno sistematico di qualche filosofo visionario.

Siccome però l'argomento è di per se importantissimo, e il ragionamento dall'una e dall'altra parte ha tal forza logica che merita la più grave considerazione, perciò richiamiamo prima

alcuni principj da noi precedentemente stabiliti e se occorre diamo loro maggiore ampiezza per facilitare la soluzione del quesito.

11. Queste due maniere di argomentare son egualmente vere; e quel che è più, tra loro strettamente legate per analogia. Difatti i primi dicono, una cosa che non esiste senza di un'altra non s'intende senza di quest'altra: i secondi, un pensiero che non si fa senza di un altro non si manifesta alla coscienza senza di quest'altro: gli uni, un oggetto complesso della intelligenza non può esser compreso in parte: gli altri, un oggetto doppio della coscienza non può esser sentito in parte. Il principio è dunque lo stesso: ma le conseguenze che se ne voglion cavare, son contradittorie. Ciò mostra che nel pricipio esiste una equivocazione che vuol essere dissipata: essa sta nel confondere la cognizione implicita colla esplicita, la iniziale e confusa, colla progressiva e distinta. Ora la notizia di Dio ammessa da taluni in tutti gl'intelletti è appunto di questa natura implicita, oscura, iniziale: essa dunque non è discernibile alla coscienza: ma comunque non appaja a chi la cerchi sbadatamente, tuttavia si lascia facilmente scorgere a una indagine più seria e più minuta. Tali sono le accuse e le difese colle quali si litiga dall'una parte e dall'altra intorno alla universale necessità del concetto di Dio.

Messa da parte ogni preoccupazione di sistema, tentiamo di dare una soluzione che sia coerente ai principj finora adottati, ma più di tutto che sia d'accordo colla verità.

12. La questione del concetto di Dio può riguardare uno di questi tre ordini, l'ontologico, il logico, l' ideologico. Nell'ordine ontologico si può cercare se tal concetto sia necessario a spiegare l'esistenza di tutte le cose; nel logico se sia richiesto a dimostrare la verità di tutti i giudizj, nell'ideologico se sia indispensabile alla formazione di tutti i pensieri.

Teorema I. Il concetto di Dio è necessario ontologicamente. —L'ontologia comprende tutti gli esseri reali o imaginari, attuali o possibili. Siccome l'impossibile non si comprende, molto meno s'imagina; e perciò le prime due categorie risolvonsi nelle seconde. L'ontologia dunque riguarda ogni essere sia esso attuale o possibile. Ma l' attuale dipende dalla creazione; il possibile dalla onnipotenza di Dio: dunque nè l'uno nè l'altro di questi termini possono stare senza che si appoggino in Dio; e ogni concetto ontologico presuppone quello dell'esser primo e vi si appoggia.

13. Teorema II. Il concetto di Dio è necessario logicamente. —Quel concetto dicesi tale che è presupposto universale e conseguenza necessaria di qualunque affermazione. Tale è appunto il concetto di Dio:esso dunque è necessario logicamente. Tutti gli argomenti di coloro che ammettono un intuito continuato e universale di Dio nell'umano intelletto, riduconsi a provare non altro che la tesi da noi stabilita. Dio è l'universale presupposizione di qualunque affermazione; perocchè torna qui lo stesso argomento: la supposizione riguarda o l'esistenza o la nuda possibilità: non può concepirsi nè l'una nè l'altra senza pervenire presto o tardi al concetto della potenza o dell'atto di creare: dunque ogni supposizione della mente ne involge un'altra anteriore che presto o tardi va a risolversi nel concetto di Dio creatore.

Più ancora: ogni affermazione riguarda un essere a cui si pensa, una proprietà che si attribuisce a questo stesso essere: una proprietà è un modo determinato di essere; dunque l'affermazione involge il concetto di un essere che si attribuisce, di un altro al quale si attribuisce. Non possiamo dire un essere senza aver l'idea dell'essere generico, universale, non possiamo ideare un essere determinato, senza contrarre la significazione generica della voce essere a questa o a quell'altra specie di enti; dunque chi pensa a un essere, chi attribuisce questo determinato essere, ha già nella mente il vestigio dell'essere generalissimo: generale vuol dire partecipabile a molti insieme senza che se ne perda nulla nella sorgente donde si comunica: l'essere di tal natura è il divino: chi dunque giudica, chi afferma presuppone nel suo spirito un concetto che nel rigore de' termini non può applicarsi ad altri che a Dio.

Una terza pruova. Chi pensa a qualunque cosa conosce di pensare, epperò giusta l'aforismo cartesiano, anche di esistere: ma per la stessa ragione chi afferma di esistere con un poco di riflessione si accorgerà che l'essere che a se attribuisce, non è l'essere primo; e che egli dipende da una causa: e così da una ad altra cagione rimontando, non troverà la spiegazione soddisfacente della propria esistenza se non giunge ad una causa prima che non dipenda da altri e che sia da se: l'ente da se è Dio; dunque chi pensa a se stesso è presto o tardi condotto alla nozione di Dio.

Noi non ci dilunghiamo più ad addurre altre pruove di un vero che sotto forme alquanto diverse è stato da noi più volte inculcato e che sarà di qui a poco di proposito sviluppato nelle dimostrazioni dell'esistenza di Dio.

Ammesso che Dio è il presupposto logico di ogni affermazione, segue che esso ne è la conseguenza legittima. Difatti nelle proposizioni condizionali se si afferma il condizionato, la condizione è egualmente affermata: ma Dio per le cose dimostrate è la condizione indispensabile di ogni affermazione; dunque esso ne è il conseguente legittimo.

14. Teorema III. Il concetto di Dio chiaro ed esplicito non è ideologicamente necessario. — Qui hanno luogo tutte le pruove di coloro che negano aversi universalmente e perennemente l'idea di Dio. E prima la coscienza: chi vorrà insegnare che esiste in me continuamente un'idea atto, della quale io non abbia coscienza? perchè quando veramente mi metto a pensare a Dio, conosco molto bene di farlo; e quando penso a tutt'altra cosa, non mi accorgo di un' idea che si vuole mi stia sempre fitta in capo? Non credo che sia necessario insistere di vantaggio sul peso che deve avere in questo fatto il testimonio della mia coscienza.

O dunque non c'è affatto tale idea permanente; o se la volete ad ogni conto sostenere, essa non sarà più che una notizia implicita e solo potenziale, iniziativa, e non già mai esplicita, attuale e in tutte le sue parti perfetta: ma una notizia di tal fatta non merita il nome d' idea: essa è piuttosto una conseguenza necessaria della natura dell'oggetto che è dipendente da un altro, e non mai un vero atto dello spirito che apprende e conosce questa dipendenza.

Altra pruova. L'esistenza di Dio si può e si dee dimostrare: si può, epperò è contenuta in qualunque affermazione (necessità logica): si dee; dunque non si conosce chiara ed esplicita: se da tutti se ne avesse una cognizione di tal natura, la dimostrazione riuscirebbe superflua. Dunque quando si dice che non si può pensare ad alcuna cosa senza pensare a Dio, che le cose non s'intendono senza Dio, si vuol parlare della intelligenza dimostrativa e perentoria che giunge fino alla natura prima e all'origine suprema delle cose.

Una intelligenza provvisoria qual è quella di cui si contenta la maggior parte degli uomini, una dimostrazione *ad hominem* si può benissimo avere senza ricorrere all'essere e alla causa prima. Sviluppando i concetti che vi si adoperano, le affermazioni che si fanno, si giungerà presto o tardi a quel concetto supremo, a quell'affermazione assoluta: chi maneggia queste armi, sa dove deve arrivare, e conosce bene che la prima affermazione strappata di bocca all'ateo è feconda di quell'ulti-

mo risultato: ma é pur vero che tal fecondità deve ancora dare alla luce un concetto; e che questo peranco non è nato.

15. Corollari. I. La dimostrazione si appoggia su queste due condizioni, la necessità logica di un concetto, e la non necessità ideologica; se il concetto non è logicamente necessario, non sarà connesso con altri che si hanno, non vi sarà involto, non se ne potrà sviluppare e la dimostrazione sarà impossibile; se sarà ideologicamente necessario, tutti lo possederanno egualmente, e la dimostrazione non avrà luogo: Dio dunque è dimostrabile come dicemmo. Ma tra la dimostrabilità di Dio e quella delle altre cose passa questa essenzial differenza, che delle altre non può darsi altra dimostrazione che la logica, quella cioè che dipende da una presupposizione: i fatti dimostransi dalla supposizione di una esperienza data, i principj da quella delle condizioni ammesse (1): nessun'altra verità fuori di Dio è suscettibile di una dimostrazione ontologica, tale cioè che non dipenda da verun'altra presupposizione. Se io voglio dimostrare l' esistenza di Dio sarò obbligato dapprima a far delle supposizioni che esista il mondo, finito, dipendente, ordinato ec: ma quando per queste vie son giunto a dimostrarlo, mi accorgo che il concetto di Dio è indipendente da queste presupposizioni. Da prima fui obbligato a dire, se esiste il mondo, esiste Dio; quindi mi accorsi che Dio è indipendentemente da qualunque esistenza fuori di lui, perchè egli è l'essere, il necessario, il perfettissimo, l'infinito. Dunque di Dio possono darsi due dimostrazioni metafisiche, l'una nell'ordine logico a via di presupposizioni, l' altra nell' ontologico dal concetto stesso di Dio, dal concetto cioè oscuro, confuso implicito, allo stesso reso chiaro, distinto e sviluppato.

16. II. Il concetto di Dio nelle menti degli uomini, finchè essi non vi pensano di proposito, non è universalmente parlando che un semplice presupposto, un essere naturalmente presente allo spirito ma da questo non veduto, non avvertito: come sempre presente, sempre può esser veduto, come non sempre avvertito, sarà un oggetto, un ente; non un concetto, un'idea. Chiamare dunque quest' attitudine della mente che non è un atto, chiamarla dico visione, *intuito*, e far passare questa voce per tutte le inflessioni grammaticali che il nostro volgare non soffre, di *intuire*, *intuito* ec. per consacrare con un barbarismo una teorica fuor di natura, è abuso di termini

(1) Vol. I, n° 553.

e travolgimento imperdonabile di dialettica. Ed è per questo che noi in tutto il corso di questa e di altra opera anteriore ci siamo severamente interdetto l'uso della voce *intuito* colle sue derivate.

17. Dall'idea di Dio facciamoci strada alla quistione della essenza. *Essenza* è astratto di *ente;* ed entrambe queste voci derivan da *essere:* siccome *esistenza* ed *esistente* da *esistere*. Essere nella sua etimologia non suona altrettanto che esistere; ma quello dice entità generica applicabile a tutte le nature; questo è un composto da *ex* e *sistere* che nel latino vale stare o esser da altri: epperò per forza della etimologia dovrebbe solo applicarsi alle esistenze derivate. Consuona alla origine del vocabolo l'uso quasi costante de' classici latini che si astennero dall'adattare a Dio questa voce, e usarono piuttosto *Deum, deos esse,* anzichè *existere*. I più accurati tra gli scolastici si mantennero pur fedeli a quest'uso, come s. Tommaso (1) *de Dei essentia, utrum Deus sit* ec. Il *cogito ergo sum* di Descartes contribuì in gran parte a pervertire l'uso di queste due voci. Il Vico diligentissimo indagatore della provenienza e dell'uso primitivo delle voci italiane, annunziò per la prima volta con precisione filosofica questa distinzione, che risuscitata con grande solennità da Gioberti, non può oramai trascurarsi.

E per quel che riguarda la voce *esistenza* limitandola come vuole la forza della parola alle cose create, si ha il vantaggio di definire col solo annunziarle di che natura esse sieno e di segnare una differenza radicale tra l'essere proprio e il derivato. E d'altra parte gl'incomodi di questa pratica riduconsi a quei soliti che s'incontrano quando si tratta di divezzare gli uomini e massimamente i filosofi da una vecchia costumanza. Non si tratta già di aggiustare il linguaggio de' libri stampati nè di obbligare altri a fare altrettanto: ma solo di usar noi una maggior precisione di linguaggio, e ciò allor solamente quando la promiscuità di queste voci potrebbe facilmente indurre delle equivocazioni. Fuori di questo caso ci serviremo anche noi della licenza che l'uso accreditato delle lingue volgari ci accorda, nè temeremo di trattare dell' *esistenza di Dio* quando il parlare altrimenti riuscirebbe o troppo duro o soverchiamente ricercato.

18. Meno scrupolosi saremo nell'uso delle voci *essere, ente* ed *essenza*, le quali la buona logica vieta di limitare unica-

(1) Part. I, q. III.

mente a Dio. Esse di fatti si applicano a lui sotto un riguardo; ma sotto un altro ben diverso possono con tutta ragione attribuirsi alle creature. Per esse vien significata l'entità suprema e sommamente generale. Ora tale entità che non sia questa o quella determinata natura, ma che contenga il principio di tutte le nature, è certamente Dio. L'essere dunque, l'ente, se non vi si fa altra aggiunta, è Dio; e l'essenza è la sua natura. Ma per una ragione analoga siccome le creature possibili non sussistono altrove che nella intelligenza e nella potenza divina, ed ivi hanno un essere non individuale e proprio ma generico e comunicabile indefinitamente a parecchi insieme; così queste voci si possono e debbonsi benissimo applicare anche alla creatura riguardata nello stato di nuda possibilità. L'intelletto umano anche nella creatura esistente sa distinguere quel che ne costituisce la possibilità da ciò che la fa esistere in atto: epperò anche della creatura esistente può studiarsi l'essere, l'essenza, la entità.

Concludiamo, le voci essere e suoi derivati si applicano propriamente a Dio ed esprimono il suo essere in atto; ma appartengono pure alla creatura finchè è meramente possibile e non ha un essere proprio, ma tutto il suo essere rifondesi nella intelligenza e nella potenza del creatore ove sta come termine: e come questa potenza non ha limiti, così l'essere delle creature vi è comunicabile indefinitamente a molti e universale. Quando le voci di cui parliamo, si applicano alle cose esistenti, riguardano in esse solamente ciò che ne costituisce la possibilità.

19. Da quanto abbiamo detto è chiara la distinzione di essenza da esistenza, e la definizione di entrambe. Egli è certo che alla creatura appartiene l'una e l'altra; dunque in questa la essenza non può confondersi colla esistenza, l'essenza le compete in quanto sussiste in Dio, o come nudamente possibile nell'intelletto e nella potenza divina, o come attuale nella causa prima e nella sostanza prima; e la esistenza dice al contrario quel che havvi nella creatura di proprio e distinto da Dio, perchè la particella *ex* nota la distinzione del termine derivato da quello da cui deriva. Nella creatura è una sussistenza propria, una sostanzialità distinta da Dio: ecco ciò che s'intende sotto la voce esistenza. Applichiamo ora a Dio la dottrina stabilita sulla essenza.

20. Teorema IV. In Dio essenza, essere ed ente sono la stessa cosa. — Si dimostra. Delle tre forme di cui parliamo, la prima

esprime come il principio per cui la cosa è; la seconda che la è difatto; e la terza ciò che essa è. Ora queste forme si possono distinguere benissimo negli esseri derivati e dipendenti, non già nel primo e indipendente; negli esseri derivati altro è l'esistenza ed altro è ciò per cui esistono; l'esistenza è nella cosa stessa e il principio ne è fuori: altro è pure la cosa esistente, ed altro è l'atto di esistere; perchè la stessa cosa si può concepire o come esistente, o come possibile; dunque il concetto che se ne ha, non può rivelare l'attualità dell'esistenza, se questa non costi per altra via.

Ma in Dio la cosa va tutt'altrimenti: egli è l'ente assoluto, senza limiti, senza dipendenza; l'ente senza determinazione di questo o di quello. Ora l'ente di tal fatta non differisce dalla sua essenza: perocchè esso sarebbe la cosa di cui non può idearsi altra più perfetta; dunque la essenza che si vuol distinta da quest'ente, sarebbe meno perfetta di esso, e ci sarebbe più nell'ente che nella essenza; questo dippiù donde sarebbe venuto? non dalla essenza medesima, chè il meno non può dare il più; e poi l'essenza distinta dall'ente e prima che l'ente sia, è un nulla, se non ha un altro ente anteriore su cui si appoggia e si concretizza. L'ente adunque non venendo dalla essenza divina, sarà venuto di fuori, ciò che è assurdo a dirsi parlando dell'ente *a se* o di Dio. Dunque l'Ente o Dio, non è diverso dalla sua essenza.

Non è neppur diverso dal suo essere in atto: in guisa che dir l'Ente o l'essenza divina, è lo stesso che dire Colui che è. Ciò è facile anche a provarsi: Dio non fu mai in potenza, ma sempre in atto; dunque l'essere divino è attuale e concreto; e però l'Ente sinonimizza con Colui che è.

Dio è l'essere in se, l'Essere senz'altro aggiunto: dell'essere in se può appunto dirsi che esso è, o *l'Ente è*. Questo enunciato in concreto non conviene ad altri che a Dio: in lui dunque essenza, entità ed essere in atto si confondono.

21. Si può fare un'obbiezione contro la dottrina stabilita, che se così fosse, la essenza divina sarebbe l'essere o l'ente senz'altra aggiunta: or l'essere senz'altro predicato è l'essere comune: dunque la essenza divina sarebbe comune e promiscua a tutte le cose: il che non so se debba chiamarsi panteismo od ateismo.

Si risponde a questo modo: un termine senz'aggiunto, è certo indeterminato. Ma una voce può essere indeterminata in due modi, o perchè esprime tutto ciò che si comprende sotto

la sua naturale significazione, e dicesi allora generale; o perchè non si vuole o non si sa esprimere a quale specie particolare di cose appartenga, e dicesi astratto, significando in questo caso ciò che le specie han di comune. Così essere o esprime tutto l'essere, la pienezza dell'essere, la sua massima perfezione, ed acquista tutta la forza di cui la voce è capace: in tal caso è generale, e non si compete che a Dio: noi lo segneremo con lettera majuscola. Può anche in questo senso dinotare tutto il possibile come conosciuto da Dio e sussistente in lui, genere supremo, e prototipo di tutti gli esseri determinati. Ovvero la voce essere significa quel che han di comune tutte le cose, ed è appunto ch' esse partecipano ognuna, giusta la sua misura, dell'essere supremo e delle sue perfezioni, e ciò per creazione: ma allora sarà questa la idea più astratta di tutte. Così i generi e le specie non sono che famiglie di esseri determinati partecipanti più o meno alle perfezioni dell'essere primo forma e principio di tutto l'esistente e il possibile (1).

(1) V. s. Tommaso, *Summ. Theol.* part. I, q. III, art. 3 e 4.

CAPO II.

Si dimostra che Dio è.

22. Abbiam conosciuta la possibilità di questa dimostrazione: essa può farsi con argomenti intrinseci od estrinseci: i primi abbracciano quelle che diconsi pruove metafisiche e fisiche della esistenza di Dio. Son esse in verità due maniere di dimostrar metafisicamente la stessa cosa: l'una si cava dalle nozioni più elevate di ente assoluto, necessario, da se, perfettissimo, infinito: nozioni che denominano Dio per quel che è in se, tutte sinonimi di Ente preso nel senso proprio. L'altra presentasi descrivendo l'ordine, la bellezza, la costanza delle leggi dell'universo: e queste perfezioni comparate alla sua esistenza passeggiera e mutabile, ai mali che vi si mescolano e che travagliano massimamente gli esseri più perfetti, siccome ci dimostrano che il mondo non è da se, così fan manifesto che v' ha un essere onnipotente, sapientissimo, provvido dispensatore delle sorti degli uomini, che crea e governa le cose tutte visibili ed invisibili. In verità questo secondo modo di dimostrare differisce dal primo in quanto quello si vale della nozione di Dio per mostrarcelo sussistente e reale, e questo della vista del mondo per condurci a ravvisarvi un primo principio, un creatore e un moderatore supremo. Ben dunque si chiamerebbe questa dimostrazione fisica, se la fisica potesse andare avanti a dimostrar qualche cosa senza chiamare in appoggio i principj metafisici. Tuttavia per servire all'uso le lasceremo il nome comunemente ricevuto; avvertendo però che sotto questa rubrica comprendiamo tutti gli argomenti soliti addursi da coloro che non ammettono quel di sant'Anselmo e di Cartesio detto volgarmente *a priori*. E questo appunto noi diremo metafisico, perchè traendosi dalla idea pura di Dio considerato in se stesso e non già nelle sue opere, è desso un argomento semplicemente metafisico; nè può dirsi a priori senza ammettere che ci sia qualche cosa prima di Dio.

Di rincontro sta la dimostrazione morale che si fonda sopra il consenso del genere umano, cioè d'innumerabili esseri ragionevoli che l' hanno pensata allo stesso modo. Questo consenso o si ammette che abbiano tutti gli uomini conservata una tradizione primitiva, e trasfusala di padre in figlio, fin dopo la dispersione del genere umano, nell'ipotesi che tutta

derivi l'umana famiglia da unico ceppo; o lo si voglia accettare come un incontro fortuito di tutti i popoli procedenti da vari rami, e aventi origine diversa, ipotesi che confuteremo a suo luogo; nell'uno e nell'altro caso dee sempre riguardarsi come un dettato divino che la ragione trova conforme al vero e l'accetta avidamente, e solennemente lo confessa, senza punto lasciarlo scapitare nè per lungo volger di secoli, nè per abituarsi che faccia a nuovi usi, a climi contrari, a reggimento difforme.

23. Prima di esporre le pruove intrinseche cerchiamo di determinare la forza riducendole ai minimi termini. In quella che chiamasi a priori e che noi diremo metafisica Dio, si considera per quel che è; nell'altra a posteriori o fisica, per quel che fa, o per quello che ce lo mostrano le sue opere. Nel primo caso dunque la conclusione dev'essere, Dio è, nel secondo, il Creatore è, ovvero Dio crea, o il mondo è creato da Dio. L'una di queste dimostrazioni dovrà comprendersi in questo sillogismo:

Dio è l'ente assoluto, necessario, perfettissimo, l'ente:
L'ente, o l'essere di tal natura non può non essere;
Dunque Dio è.

L'altra si ridurrà a questa forma:

Il mondo esistente, ordinato, e gli esseri che vi si contengono, intelligenti, liberi addimostrano una prima causa creante ed ordinante ogni cosa ai suoi fini:
La causa di tal natura è Dio;
Il mondo dunque dimostra che Dio è.

Prendiamo a sviluppare partitamente ciascuna di queste due pruove.

24. Dimostrazione metafisica. Questa via di dimostrare fu indicata prima da sant'Agostino; e sant'Anselmo dappoi vi camminò francamente e con ottimo successo nel suo *Proslogium.* Gli scolastici della scuola tomistica l'abbandonarono sostituendovi la dimostrazione fisica forse perchè più popolare: ma san Bonaventura, ed Enrico di Gand ne compresero tutto il valore e la maneggiarono con molta abilità.

Quando Descartes, senza mostrarne la provenienza, la si volle appropriare, fu seguito da molti dell'oratorio di Francia come i padri Tommassin, Malebranche e Fournenk; e da altri non meno celebri metafisici di quel tempo, quali furono Bossuet, Fénélon, Francesco Lami ec. Ma d'altra parte in Germania Leibniz non vi si sapea molto volentieri acconciare. Des-

cartes intendea dimostrar Dio dalla semplice idea che noi ne abbiamo, in quanto essa include l'essere reale: a Leibniz, senza rigettare il genere di argomentazione, parve troppo precipitosa la conseguenza, e volea piuttosto che prima si dimostrasse la possibilità di Dio com'essere necessario e perfettissimo, e da questa si procedesse ad inferirne la realtà, o, come si dice, la esistenza. Prima d'intrometterci in questa critica esponiamo l'argomento come crediamo che debba stare perchè abbia tutta la forza di cui è capace.

Per andare con ordine sceglieremo tra tante quattro sole proprietà distintive, quelle cioè di ente assoluto, infinito, perfettissimo, necessario.

25. Teorema I. L'ente assoluto è reale. — L'essere assoluto è tale che può concepirsi senza relazione a verun altro: esso è dunque indipendente da tutti così nelle proprietà come nella sostanza. Or supponete per un momento che non sia reale: esso per sussistere non meno che per essere concepito avrà bisogno di un altro che sia a lui cagione dell'essere, a noi scala per conoscerlo. Del nulla assoluto non si ha idea: il nulla è la privazione di qualche cosa; e questa mentre non è reale non può altrimenti concepirsi che come possibile: il possibile passivo ha sempre relazione a una potenza attiva di produrlo; senza di ciò sarà onninamente impossibile. Se dunque l'essere assoluto si ammette solo come possibile, non lo si può concepire senza relazione ad una potenza reale, e finirà di essere assoluto. L'assoluto dunque è reale, è attuale.

26. Teorema II. L'ente infinito è reale. — La mia intelligenza è capace di formarsi un'idea dell'infinito. Se alcuno mi domanda con quale unità comincia, o in quale finisce l'infinito, io conosco esser tale domanda fuor di proposito, perchè so benissimo che l'infinito non ha principio nè fine, nè numero determinato che lo circoscrive. E se dopo aver imaginato che lo spazio occupato da questo universo cresca e si dilati senza misura, chieggo a me stesso, quando questa estensione arriverà all'infinito, io troverò che una estensione o uno spazio finiti non cresceranno mai tanto che possano dirsi con proprietà infiniti. Finirà la mia mente di tener dietro a tali aumenti, a tali possibilità; e l'infinito non sarà ancor cominciato, non sarà vicino più di quel che era. Se questi giudizj con che pronunzio sulla immensa sproporzione tra lo straordinariamente grande e l'infinito, hanno un valore, una verità, la voce infinito ha per me un senso,

un'idea che le corrisponde, presente all'intelletto, ma non possibile a rappresentarsi da cosa alcuna sensibile, neppur dalla natura, dagli atti, dalle forze del mio stesso spirito che ne forma il concetto. L' idea dell' infinito non può dunque rifiutarsi al mio spirito.

Anzi senza di essa io non avrei neppur quella del finito come tale. Difatti per quanto la etimologia del vocabolo mostri il contrario, egli è indubitato che l'idea dell'infinito è affermativa, e quella del finito negativa. Il finito è il limitato, il circoscritto, la esistenza con difetto di ulteriore realtà, l'affermazione congiunta alla negazione. Dunque l'infinito è la esistenza, o meglio l'essere puro e assoluto senza neo o difetto. Ora egli è chiaro che non si nega, non si limita l'essere se non perchè si conosce il valore assoluto di questa parola: chi aggiunge alla voce *essere* quella di *finito*, già intende che la forza di quella prima era di sua natura illimitata, infinita, e fu bisogno di questa restrizione per ridurla ad altro significato. Or come poteva egli ciò intendere se non aveva presente allo spirito il concetto dell'infinito?

Non solamente io ho l'idea dell'infinito, ma veggo altresì che essa comprende quelle di tutte le possibili perfezioni in guisa che eccedano ogni limite assegnabile. Così io mi formo l'idea di una bontà sopra ogni comparazione e che equivalga essa sola ad ogni bene imaginabile, di una intelligenza cui nulla si asconda e che abbracci di un guardo il presente, il passato e l'avvenire, l'esistente e il possibile; di una potenza cui nulla resista, di una sapienza che mai non fallisca nei suoi disegni ec. Chi dice infinito capisce che la forza della parola importa essenzialmente tutto questo e immensamente di più: egli dunque ne ha l'idea, e questa non può scambiarsi con verun' altra.

Ma tale idea infinita riguardo all'obbiettò che rappresenta, è poi finita e imperfettissima nel modo di rappresentarlo. Il mio spirito che se la forma, è oltre ogni credere debole e limitato: esso non conosce neppur le cose che gli stanno attorno: anzi neppur se stesso e i suoi pensieri. Nessuno ti sa dire che sia aver un pensiere o come faccia a muovere un braccio. Quante cose non ignora lo spirito umano, anzi quanto spesso in ciò che conosce s' inganna? e quel che ha di meglio, riducesi finalmente a poter avvertire il proprio fallo ed emendarlo. Ei congiunge all'errore de' giudizj il traviamento della volontà, e spesso è costretto a gemere sopra la esperienza funesta della propria corruzione.

Ora in quest'essere cotanto imperfetto e d'ogni parte finito chi ha messa l'idea dell'infinito, del perfetto? Ogn'idea ha una causa obbiettiva, un essere presente a chi se la forma: l'infinito è forse uno di quegli oggetti che la mente può foggiarsi da se come un pittore o un poeta fingono una scena della vita umana e la rappresentano co' colori o colla parola? No certamente; un intelletto finito non può formare dal nulla l'idea dell' infinito: esso dee ritrarla da un oggetto presente; e questo non può esser altro che l'infinito stesso: in qualunque altro non vedrebbe il carattere proprio dell'infinito. L'infinito dunque è un essere reale presente allo spirito e che si lascia da esso contemplare.

Nè si dica che tal oggetto infinito sia un'imagine di altri esseri finiti confusamente ammassati senza che ne sappiamo determinare il numero e le proprietà. Deh! come mai una o più cose finite potranno darci l'idea dell'infinito? Altro è per noi l'indefinito ed altro l'infinito; quello è una cosa che ha limiti senza che noi conosciamo quali sieno; questo non ne ha nè può averne. Donde dunque ci vien tale imagine? forse dal nulla? ma come il nulla può darci l'idea dell'essere senza negazione, senza difetto? Donde attingiamo noi questa imagine che non somiglia a nulla di ciò che conosciamo per esperienza dentro o fuori di noi? dov' è quest'essere che apparisce dentro di noi perchè colla mente lo ravvisiamo, e non può dentro di noi contenersi, perchè la mente nol cape? che è nell'intelletto, e non è l'intelletto nè una modificazione di esso; che noi non possiamo comprendere, perchè infinito, e nulladimeno non sappiam trascurare, perchè lo distinguiamo chiaramente da tutto ciò che gli sta immensamente al di sotto? Se egli non fosse qualche cosa di reale, potrebbe operare direttamente sullo spirito e scolpirvisi tanto profondamente? e se fosse questa o quella cosa reale potrebbe mai apparirci infinito (1)?

27. Teorema III. L'ente perfettissimo è reale. Ente perfettissimo è quello di cui non può idearsi cosa maggiore nè più perfetta. Ora l'ente così definito non può essere nel solo intelletto; bisogna pure che sia reale e distinto dall'intelletto medesimo: perocchè poniamo che sia solo nell'intelletto; nulla ci vieta d'imaginarlo sussistente e reale fuori di noi, che è

(1) V. Fénélon, *Traité de l'Exist. et des attributs de Dieu*, II part. ch. II, *seconde épreuve*.

sempre qualche cosa di più che esser solo in idea. In tal caso l'ente di cui non può idearsi cosa maggiore, sarebbe tale, come si suppone, e nol sarebbe, perchè si pone sol nell'intelletto e non sussistente in se medesimo. La cosa dunque di cui non può idearsi altra maggiore, non può neppur concepirsi coll'intelletto, senza pensarla reale, o come dicesi, esistente. E volendone giudicare dalla stessa sua definizione noi siam portati ad attribuirle l'essere reale e sussistente, nè ci è possibile fare altrimenti. Quest'è appunto il metodo tenuto da sant'Anselmo nel *Proslogio*, o in un'elevazione di mente indirizzata a Dio, che il Santo suppone di aver perduto di vista traviato da' sofismi dello stolto, e poi ricondotto al giusto sentiero, torna a riconoscere per sommo vero e per colui di cui non può idearsi cosa maggiore o per sommo perfetto (1).

28. Teorema IV. Dio è necessariamente o l'ente necessario è reale. — L'argomento dee proceder così: qualche cosa esiste sempre, è eterna, non manca mai: o essa è necessaria ed è Dio, come nella tesi; o contingente ed abbisogna del necessario: dunque il necessario sempre è. Proviamo la maggiore, qualche cosa sempre esiste: qualche cosa è sempre possibile: ma se nulla esiste nulla è possibile; dunque qualche cosa esiste sempre o il nulla assoluto ripugna. Che qualche cosa sia sempre possibile non ha bisogno di pruova: l'impossibilità dell'essere equivale alla necessità del nulla. Ma veramente un intelletto che pensa e sa di esistere, non sa acconciarsi ad affermare del nulla che è necessario, e perciò eterno, infinito ec; e farne in somma quel Dio che ei vorrebbe fare scomparire.

Il nulla è nulla e non può indurre in se o in altri necessità alcuna, nè dirsi eterno o temporaneo; finito od infinito. Che se poi si volesse dar peso per un momento alle pruove a posteriori, come affermare l'impossibilità dell'essere, la necessità del nulla mentre esiste il pensiero e la mente che lo fa? Bisogna dunque concedere per lo meno la possibilità dell'essere, o che l'essere e il nulla furono per un istante egualmente possibili. Assumo questa concessione che dal più ritroso scetticismo non mi si potrebbe contrastare; ed argomento a questo modo: l'essere non sarebbe mai possibile se per un momento nulla esistesse; perchè in tal caso o l'es-

(1) Anselmi *Proslogium* c. 71.

sere per esistere avrebbe bisogno di una causa o no; se avesse questo bisogno, non esisterebbe mai supposto che nulla esiste: e se non lo avesse, sarebbe l'essere da se, assoluto, indipendente; epperò necessario, infinito, Dio: dunque esisterebbe di fatti; e l'ipotesi del nullismo universale cadrebbe. Esiste dunque sempre qualche essere. Proviamo ora la minore: l'essere che esiste, o è necessario, ed esso è Dio; ciò non abbisogna di pruova; o è contingente e non può concepirsi senza di Dio: questo s'intende facilmente; contingente vuol dire appunto questo che se ne può far senza, che può trovarsi nello stato di nudo possibile, che può concepirsi come tale, che comecchè esista in atto, l'esistenza non gli è essenziale: ma il possibile non può acquistar l'esistenza se non ha una causa attuale; dunque il contingente ha una causa. Di nuovo questa o è necessaria o è contingente: se necessaria è Dio; se contingente ci conduce ad ammetterne un'altra e questa un'altra finchè c'incontriamo nella causa prima che dev'esser necessaria, se non vogliamo andar ciecamente all'infinito. Dio dunque è necessariamente; o l'ente necessario è reale.

29. Esaminiamo ora alcune obbiezioni. Leibnizio che mostra di riconoscer la forza delle pruove, attribuite comunemente a Descartes, le vorrebbe però alquanto modificate. Io accordo, dice egli, che questa è una pruova: ma vorrei che fosse prima dimostrata la possibilità di tal ente perfettissimo, necessario ec. Anzi definisce l'ente di tal natura quello ch'esiste in forza della sua stessa possibilità o della sua essenza che val lo stesso.

I seguaci di lui, Wolf, Mako, Storchenau dietro questo invito si diedero a cercar pruove della possibilità dell'ente perfettissimo; eccone una per saggio: perfettissimo è quell'ente ove si riuniscono tutte le perfezioni in grado illimitato: le perfezioni in tal grado saranno realtà senza limiti o senza mancanze; e perciò di esse non potrà nulla negarsi. Ora l'impossibile è ciò che involge contradizione, che è lotta ne' termini, affermazione e negazione simultanea della stessa cosa sotto il medesimo rispetto. Dunque l'essere perfettissimo che è tutto affermazione senza negazione, non è contraddittorio a se medesimo: e perciò è possibile.

Due cose vengono qui da esaminare, la prima se sia vero che per mostrare la esistenza di Dio si richiegga una pruova della sua possibilità, la seconda se questa da' Leibniziani si

dimostri senza replica. Quanto al metodo di provar Dio per la sua possibilità, esso è falso se si parla di nuda possibilità, e se di una possibilità congiunta alla esistenza, è superfluo. Certamente io posso valermene con uno che ammette in termini la possibilità e nega l' esistenza di Dio: questo mio però sarà un argomento *ad absurdum* col quale gli mostrerò che la nuda possibilità ripugna al concetto di Dio, e perciò, se lo si ammette solo possibile, e' non sarà nè possibile nè reale: ma essa non sarà una pruova diretta ed a priori; perchè la possibilità in Dio non precede la esistenza nè l'accompagna: Dio non è nè fu mai nudamente possibile; egli è essenzialmente reale e fonte di ogni realtà.

Dicasi altrettanto delle definizioni di Dio date da Leibnizio; esse son tutte fallaci: difatti definirlo per l'essere ch'esiste in forza della sua essenza o della sua possibilità è ammettere nell'essere necessario 1° una distinzione o nulla od erronea tra possibilità ed attualità, tra essenza ed esistenza; 2° una precedenza logica dell'una sull'altra, che è vera nelle creature ed è falsa nell'ente primo, ove la realtà propria è base e sostegno di ogni possibilità fuori di lui.

Tali definizioni vennero suggerite al filosofo di Lipsia dal suo vagheggiato principio della ragione sufficiente: l'esistenza di Dio non potè sottrarsi alla tirannica influenza attribuita a questo assioma; e invece di dire che Dio essendo ragion sufficiente di tutte le cose non aveva altra ragione anteriore, volle cercare altresì la ragione del primo principio e la causa della causa prima.

30. Resta a dire del modo con che Wolfio e i suoi seguaci pretendono dimostrare la possibilità dell' essere perfettissimo. L' argomento a prima vista è specioso; tuttavia esso pecca nel voler comporre l' idea di Dio di tanti elementi eterogenei chiesti come ad accatto dalle creature, e ripurgatili prima di ogni scoria di negazione, comporli insieme e mostrare che stanno bene in armonia senza urtarsi nè fare a calci l'un contro l'altro. L'idea di Dio è tra tutte la più semplice: le creature ci servono per farci scala e sollevarci alla contemplazione dell' essere primo; ma quando vi siam pervenuti, nulla vi ha di più illusorio quanto il credere di poterla comporre a musaico.

Quanto non riesce più semplice il discorso quando si prende l'essere per tipo e sorgente di tutta la perfezione? L'essere non dice questo o quello, una perfezione od un'altra,

ma tutto quel che è, che è buono e perfetto. Il perfetto non è in Dio perchè si trova in questo o in quell'essere; ma si trova in questi perchè risiede in Dio come in sorgente inesausta. Ora io domando anche a un semplice, a un idiota, esiste qualche cosa, è; o non esiste, non è? Ed esso non potrà fare a meno di rispondermi che qualche cosa ci sia. Di nuovo, è perfetta o imperfetta? Se imperfetta, posso idearne una maggiore e poi un'altra. Quando ne avrò ideata una che sia la più perfetta tra tutte, a lei certo non mancherà nulla; e molto meno l'essere attuale; perchè senza di esso sarebbe imperfettissima. Dunque alla più perfetta tra le cose appartiene che sia in atto, non in potenza. Che ne dici? è di fatti, ne scorgi la necessità dell'essere, o no? Se non è, dunque neppur può essere, perchè non sarebbe perfetta se finora se ne fosse potuto far senza. Ma chi può impedirle di essere, chi può costituire tal ripugnanza? non il perfetto che non è; dunque l'imperfetto o il nulla. Ma l'imperfetto potrà mai prevalere sul perfetto, il nulla sull'essere, ed impedirgli che sia? Così impiegando gli stessi termini noi ci discostiamo da' wolfiani nel metodo che è tutto opposto a quello da loro usato. E questa inversione di ordine basta a rendere concludente la nostra dimostrazione, quando la loro resta sempre soggetta a mille dubbi.

31. L'altra obbiezione vien promossa da taluni scrittori cattolici che non sapendo scostarsi da certo lor modo di ragionare appreso nelle scuole, credono inconcludente e pericolosa ogni altra maniera. Essi ci ripetono bonariamente che l'argomento da noi sviluppato ha il gravissimo inconveniente di passare dall'ordine delle idee a quel delle cose o, come dicono altri, dalla regione della logica a quella della ontologia; epperò la danno vinta a Kant che rigettò come inefficace tal dimostrazione.

Ma con buona pace di tali uomini benemeriti della filosofia cattolica io non saprei aggiudicar la lite a Kant e condannare alle spese tutti i padri e scrittori ecclesiastici da sant'Agostino fino a Gerdil che tal argomento sostennero e svilupparon da senno e non già solo per semplice esercizio di dialettica. Che se alcuni di loro come s. Tommaso, non ne fecero un uso formale, tuttavia non l'esclusero nè lo proscrissero per inconcludente come si fa oggi da tali che pur si appellano alla tradizione cattolica e ne reclamano fortemente l'uso in filosofia. Anzi il dottore d'Aquino conobbe tutta la forza di esso argomento quando volendo provare che l'essere divino non è noto

per se (1) si facea questa obbiezione: « quelle cose diconsi note per se che si conoscono appena intesi i termini: ma conosciuto che significhi questo nome Dio, subito si ha la conseguenza che Dio è; perocchè con tal nome si significa ciò di cui non può escogitarsi cosa maggiore; ed è maggiore quella cosa che è in realtà e nell'intelletto, di quella che è solo nell'intelletto: epperò siccome capito questo nome Dio, egli è nell'intelletto, così si conclude che egli è pure in realtà. Dunque che Dio sia, è cosa per se nota. » L'argomento di sant'Anselmo non era ignoto a san Tommaso: veggiamo che conto ne fa. Le quistioni son due, se l'argomento sia concludente, e se riconosciutolo per tale se ne possa inferire che l'esser divino sia per se noto. Il santo dottore nega questa seconda parte, e con ragione; perchè l'obbiezione contiene un argomento per dimostrare la realtà dell'esser divino; e ciò che ha bisogno di un argomento per dimostrarsi, non è per se noto: ma non nega la prima nè mette in dubbio la forza logica dell'argomento che ha saputo sì bene esporre. Epperò conchiude che l'essere di Dio è noto per se e secondo se, ma non già per se e secondo noi. Chiama nota per se e secondo se una proposizione dove il predicato è incluso nel subbietto; or questa può essere anche nota secondo noi qualora noi ci accorgiamo che veramente è tale: ma quando noi non ce ne accorgiamo sì facilmente essa secondo noi non sarà per se nota. « Questa proposizione adunque Dio è, quanto è in se, è per se nota perchè il predicato ne è la stessa cosa col soggetto: ma perchè noi non sappiamo di Dio che cosa esso sia non è riguardo a noi per se nota, ma abbisogna di essere dimostrata per quelle cose che sono più note riguardo a noi e meno note riguardo alla natura, cioè per gli effetti. » Noi dunque ci accordiamo con questo sommo maestro delle scuole nell'ammettere che in se o come diciamo obbiettivamente Dio è meglio conosciuto o conoscibile delle sue opere e che perciò queste nella mente del Santo hanno una intelligibilità subordinata a lui *minus nota quoad naturam*; che però rispetto al modo nostro di conoscere noi cominciamo da ciò che è men noto e giungiamo al noto per se: da ciò concludiamo che Dio quantunque per se intelligibile ha pur bisogno di essere dimostrato attesa la maniera nostra di conoscere tutta dipendente da' sensibili. E fin qui nessun punto di disparità tra noi e l'A-

(1) *Summae Theol.* Part. I, q. II, art. I.

quinate: ma chi ci vieta che giunti per la dimostrazione fisica a conoscere che s'intende per Dio, a sapere che il predicato *è* si comprende nella intelligenza del soggetto *Dio*, ci serviamo di questo stesso argomento la cui forza non isfuggì allo stesso san Tommaso, e solo si dolse che la maggior parte degli uomini non ne eran capaci e avean bisogno dell'argomento fisico?

Giustificata così la forza dell'argomento, al meno per gl'intelletti abituati alla meditazione, l'ontologia lo mette alla testa di tutti gli altri, perchè è quello che solo conchiude da se senza la supposizione ch' esista altro essere fuori di Dio e perciò prova Dio da Dio, e giustifica il concetto primitivo che è pure di san Tommaso, che ne costituisce l'essenza nell'essere reale.

32. Sciogliamo adesso la obbiezione che ci si fa; questa dimostrazione passa dall'ordine delle idee a quel delle cose. Coloro che con tanto calore la promuovono, mi sappiano dire in qual altra dimostrazione non avviene altrettanto: la dimostrazione si fa per principj e conseguenze; e questi sono altrettanti giudizj o atti della mente, il cui ufficio è congiungere tra loro due idee: laonde qualunque dimostrazione si fabbrica e si mette in opera nella regione, nell'ordine delle idee.

Nè ciò vale solo delle dimostrazioni, ma di qualunque conoscenza, di ogni genere di certezza: le idee ne son sempre gli strumenti, e l'intelletto ne è il teatro. Questa obbiezione dunque ferisce la verità obbiettiva di tutti i nostri giudizj, essa è foggiata alla scuola degl'idealisti e de' concettuali che negano esservi un guado tra l'una e l'altra ripa e cercano il ponte tra il subbiettivo e l'obbiettivo: la logica di questa scuola fu riepilogata da Kant; essa forma la base del criticismo: l'obbiezione dnnque non è una sfida privata, un semplice colpo vibrato contro una delle tante dimostrazioni dell'esistenza di Dio; ma l'espressione di un sistema riuscito fatale alla certezza obbiettiva di tutte le umane cognizioni.

Coloro che promuovono la obbiezione, par che vogliano argomentare così: di molte cose possiamo avere idea senza che esse esistano difatti; dunque dall'idea che si ha di una cosa, non pnò concludersene leggittimamente la realtà. Risp. Delle cose contingenti può aversi idea senza che esse esistano, con: del necessario, neg. Questa è la differenza che passa tra il contingente e il necessario, che quello si può ideare senza riconoscerlo esistente, questo no: dunque nelle cose contingenti il

passaggio dall'ordine delle idee a quel delle cose, non è sempre legittimo, nell'ente necessario è concludentissimo. Dico che negli esseri del primo genere questo passaggio non è legittimo *sempre*; perchè anche qui c' è un'altra illusione da noi confutata altra volta (1) cioè che tutte le idee sieno rappresentative di esseri lontani e posti fuori di noi; il che è falso per quelle che ci riferiscono le nostre interne modificazioni tra le quali son pure le sensazioni organiche. Ma tornando all' idea di Dio egli è indubitato che noi non l'avremmo contemplando solamente la creatura od astraendo da essa, lambiccando e distillando in qualunque modo il concetto della cosa creata, se non avessimo presente all' intelletto l'originale stesso. Difatti la creatura potrà rappresentarne tutte le proprietà tranne una sola che è l'infinità; perchè tutte le altre possono concepirsi limitate e finite, e questa no. Poi concepire una cosa solamente in idea, vale altrettanto quanto conoscerla nudamente possibile; perchè resta sempre la questione se alla rappresentazione corrisponde o no la realtà: ma Dio non può escogitarsi solamente possibile; dunque non può esser contemplato solo in idea: chi lo conosce, chi lo ravvisa in modo da distinguerlo essenzialmente dalla creatura, lo conosce reale che è quanto a dire ne vede coll'intelletto la realtà. Su questo carattere essenziale del concetto di Dio son fondate le dimostrazioni che sviluppano questo stesso concepimento e svelano all'intelletto la forza che ha l'essere per eccellenza di darcisi a conoscere come reale.

33. Oppongono in III luogo che l'idea dell'infinito non ha un obbietto di tal natura; perocchè noi non conosciamo altrimenti l'infinito che rimuovendo dalle cose finite ogni limite, nè il perfettissimo in altra guisa che negando nelle cose imperfette ogni neo d'imperfezione. L'esistenza dunque di tali idee non dimostra punto quella del loro obbietto. Questa difficoltà vien proposta da Huezio, Buddeo ed altri censori della filosofia cartesiana.

Risp. esser falso che tali idee si abbiano a via di negazioni. Le imperfezioni della creatura non sono già come le macchie di una roba bianca che vanno via col ranno e col sapone; nè i limiti son qualche cosa di reale a guisa delle palizzate o dei cancelli che chiudono un ricinto. Imperfezione e limite sono sì propri ed incarnati nella creatura

(1) Vol. I, n° 544.

che neppur col pensiere se ne possono allontanare; e pretendere di rimuoverneli vale altrettanto che tentare di trasformar per incanto la creatura in Creatore: questo tentativo venne fallito a Fichte che presumeva di *crear Dio*, come annunziava un giorno dalla sua cattedra. Ma fuori de' cancelli del panteismo sfacciato queste profanazioni non si tollerano. Se dunque la creatura non può farsi Dio, ed il tentarlo tornò funesto nell'empireo e nel paradiso, ditemi come potrà l'idea di creatura trasformarsi in quella di Dio? Che è mai toglierle le sue imperfezioni e farne un Dio, se non supporre che l'uno dall'altra differiscano solo nel più e nel meno? E poi questa soppressione di difetti non è una vera aggiunta di virtù? Non è forse il difetto una mancanza? come si toglie la mancanza se non supplendovi qualche cosa di nuovo? e la giunta è spropositatamente più della derrata; questa essendo finita e quella infinita. Poi come si congiungeranno insieme tali perfezioni qua e là raccolte, se non si ha una regola in tal congiungimento, un tipo, un originale? E qual tipo potrà dirigere la scelta de' materiali e l'impasto del cemento se non è Dio stesso che vuolsi raffigurare? Senza di lui non si farà che una Babele congiungendo insieme perfezioni che stanno bene nella creatura, ma sarebbero vere imperfezioni in Dio, come fecero i gentili che per tutta generosità, quando non lo agguagliarono agli animali e alle radici degli orti, gli diedero forma e passioni umane, credendo con ciò di aver buona ragione di beffarsi di que' credenzoni che adoravano superstiziosamente gli agli e le cipolle; come cantava con ischerno Giovenale (1).

Oppida tota canem venerantur, nemo Dianam:
Porrum et caepe nefas violare et frangere morsu:
O sanctas gentes, quibus haec nascuntur in hortis
Numina!

(1) Juv. Sat. xv, v. 8.

CAPO III.

Argomenti fisici.

34. Per quanto riescano convincenti le dimostrazioni che si cavano dal concetto puro dell'Essere primo e senza limitazione, tuttavia esse non sono alla portata di tutti, ed è saggio provvedimento per la più parte degli uomini occupati tuttodì negli affari e nelle cure di questo secolo invitarli a ricrearsi dello spettacolo della natura e con semplici ma vigorose interrogazioni provocarli a rispondere e render conto a se stessi dell'autore di questa macchina, della natura di lui e del fine che si prefisse nell'architettarla. Questo metodo di risalire dalla contemplazione della natura alla conoscenza chiara e dimostrativa dell'Autor supremo di tutte le cose, è non solo usato universalmente da' filosofi tutti gentili e cristiani, ma commendato altresì ne' libri santi che continuamente rimandano a questa sublime considerazione. I Salmi, la Sapienza, il libro di Giobbe, i profeti e le epistole di san Paolo ridondano di testimonianze in favore di questo argomento.

La dimostrazione che si cava dalla idea di Dio, mena alla conclusione, Dio è; quella che si cava dallo spettacolo dell'universo, conduce al risultato, Dio crea. Questo secondo contiene il primo perchè equivale a dire Dio è creante. La dimostrazione suppone ammessa la realtà del mondo; o per lo meno di qualche essere, qualunque ne sia la natura; perciò non può dirsi allo scettico che vi sguizza tra le mani ed elude almeno in parole ogni tentativo d'infrenarlo e farlo stare a martello. Escluso questo sol genere di avversari che peccano in gran parte di mala fede, anche gl'idealisti ammettono qualche essere attuale, l'idea, la mente: questa sola confessione è bastante per condurli alla conoscenza, alla confessione del primo essere, della causa prima.

35. Tutta la natura è da Dio, dipendente da lui nell'essere e nell'operare: e come neppure un atomo di polvere potrebbe da se darsi l'esistenza, così non c'è cosa che non valga egualmente a dimostrare una potenza infinita che la trasse dal nulla. Parimenti nessun'azione che si manifesta in natura manca di un fine che ne coonesti la convenienza coll'ordine e l'armonia generale dell'universo: epperò chi conoscesse le proprietà, l'uso e il destino di tutte le cose esistenti, troverebbe in cia-

scuna di esse una eloquente manifestazione di quella sapienza infinita che abbraccia da un capo all'altro efficacemente tutte le esistenze e ne dispone ciascuna con istupenda soavità al suo fine. Così sarà vero che tutte le scienze studiando ciascuna la sua facciata di questo inesauribil volume riescono in altrettante dimostrazioni della verità prima, dell'essere da se e della creazione; senza di che l'universo è un enigma inesplicabile e i suoi fenomeni una tortura perpetua dell'umana intelligenza. La dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio esigerebbe dunque lo svolgimento di tutte le scienze naturali, sarebbe la vera filosofia della natura che nei cieli e nelle immense orbite de' pianeti enarra la gloria di Dio e l'opera stupenda delle sue mani. Così non è da temere che l'aumento vero delle scienze possa quando che sia detronizzar Dio dalla natura: quando si è tentata questa sacrilega impresa ai fatti si son dovute sostituire le ipotesi, alle cose le parole, alla logica il sofisma. E Bacone asseriva francamente che la filosofia leggermente sfiorata allontana da Dio, profondamente studiata riconduce l'intelletto all'autore supremo di tutte le cose.

Or non potendo noi abbracciare la dimostrazione fisica nella vastità di questo disegno, ci contenteremo di ridurla solo a' seguenti capi 1° alla esistenza delle cose 2° al loro operare 3° all'ordine e alla disposizione che vi regna. Si scorgerà facilmente che queste tre considerazioni corrispondono ai tre principj ontologici di sostanza, di cagione e di fine.

36. La dimostrazione fisica si appoggia su queste due premesse, l'esistenza del mondo e il principio di causalità. Perchè la conclusione sia ineluttabile fa duopo che l'esistenza del mondo 1° non possa confondersi con quella di Dio, 2° non possa attribuirsi ad altra cagione che a Dio. Se manca la prima condizione crederemo di aver dimostrata l'esistenza di Dio quando non abbiam fatto che stabilire quella del mondo; se manca la seconda, avrem provato tutto al più il bisogno di una causa fuori del mondo conosciuto; ma questa potrà appartenere a un altro mondo incognito ed invisibile.

Per soddisfare alla prima condizione fa di mestieri che sieno prima ben definite le voci Dio e mondo. Ora vedemmo che tutte le proprietà e perfezioni divine possono essere rappresentate nella creatura tranne la infinità; questa dunque è la caratteristica essenziale dell'esser divino. E però finchè la dimostrazione non ci conduce alla necessità indispensabile di ammettere un essere, una causa, una intelligenza infinita, essa sarà

sempre provvisoria, buona per chi non abbia l'importunità di chiederne più innanzi, non però perentoria e decisiva, tale cioè da chiuder l'adito ad ulteriori domande.

37. Ora se cerchiamo donde vennero alla natura le sue proprietà attuali, l'unica conclusione legittima che possiam ricavarne, è che vennero da un essere superiore e fuori di essa: ma che quest'essere sia infinito, non ci viene insegnato da veruna delle proprietà finite. Così parimenti l'ordine, la simmetria, il governo dell'universo attestano l'esistenza di una mente superiore a tutto il complesso delle cose visibili ed invisibili: ma questa mente può esser tuttora finita, perchè finalmente il mondo per quanto sia vasto, è sempre immensamente al di sotto dell'infinito; ed io posso ideare una forza, un'intelligenza sì grande in faccia alla quale dirigere tutti i movimenti de' corpi celesti sia tanto facile quanto alla mente umana dirigere una palla perchè colpisca nel segno o la macchina di un oriuolo perchè marchi esattamente le ore. La cosa che supera ogni virtù finita, l'atto esclusivamente proprio dell'infinito è trarre le cose dal niente, fabbricar senza materiali, varcare il baratro immenso che è tra il nulla e l'esistenza. Quest'atto dicesi creare: dunque tutte le dimostrazioni che non han per base la creazione, concludono sempre imperfettamente in favore dell'esistenza di Dio.

38. Siccome è essenziale a Dio l'essere infinito, così della creatura è proprio che sia limitata nell'essere e nelle proprietà. Sicchè dopo aver provato il bisogno di rimontare all'infinito per ispiegar l'esistenza del finito, fa d'uopo dimostrare che questo mondo da noi conosciuto e posto come base del nostro ragionamento, non è l' infinito che cerchiamo; e così venire alla conclusione ch'esso è distinto da Dio. Dipendente e distinto da Dio in tutto l'essere, vuol dire creato; il mondo dunque è creato o Dio è il creatore del mondo, o finalmente, Dio creatore del mondo è.

39. Resta a vedere a che uso riesce la considerazione delle proprietà del mondo, la contemplazione di questo magnifico spettacolo posto sotto gli occhi nostri per rivelarci la gloria e la virtù del Creatore. Mediante il concetto della creazione noi giungiamo alla notizia dell' infinito o di Dio: infinito dice tutto, ma per noi è una voce arcana e incomprensibile se non vi facciamo delle sostituzioni equivalenti ma più facili a comprendersi: queste non potranno idearsi senza l'ajuto delle opere uscite dalle sue mani le quali ci rivelino una potenza, una sa-

pienza, una bontà tutte infinite e che altro poi non sono che l'essere suo stesso senza limitazione. Più la frase sarà concisa, e meglio agguaglierà la semplicità dell'esser divino, ma meno sarà compresa e riuscirà più enigmatica al nostro corto intelletto. Chi dice l'essere, l'infinito, dice tutto, ma non intende quel che dice se non iscorre per le proprietà enumerate: e queste non gli sarebbero venute in mente se non ne avesse scorto un bagliore nelle cose di questo mondo. Applicare a Dio la sapienza, la bontà che la mente scorge nelle creature, non è altro che sviluppare ne' suoi vari aspetti il concetto primitivo dell'infinito. Senza di questo chi volesse trarre l'idea di Dio tutta di peso dal creato tenterebbe di comporre Dio a intarsiatura; con questo le creature riescono vero specchio delle divine perfezioni, imagine espressiva di un originale per se inarrivabile. Tal è l'analisi che ci dee guidare nelle dimostrazioni che imprendiamo a svolgere.

§ 1°.

La esistenza del mondo.

40. Teorema I. Esiste qualche cosa. — L'ateo ammette il mondo, l'idealista i propri concetti, il sensista le sue modificazioni sensitive, il panteista la sostanza unica, l'assoluto: e qualunque altro voglia segnalarsi con tali bizzarrie dee finalmente concedere ch'esiste qualche cosa: se pur non vogliano sotto tali nomi speciosi professare un pretto scetticismo. Ma lo stesso scettico non può annunziare la propria dottrina senz'ammettere l'esistenza del proprio dubbio e però quella del suo pensiere, del suo spirito, di altri intelletti ai quali si sforza di trasfondere le proprie persuasioni ec. Non insistiamo più oltre nella dimostrazione di questo primo teorema.

41. Teorema II. Esiste un finito. — Io conosco il finito e credo di ravvisarlo nella natura: o dunque questa è veramente tale o ne ha solo le sembianze: nel primo caso il finito esiste di fatti, nel secondo io m'illudo credendolo esistente. Sicchè o il finito è nella natura o nella mente che s'illude; l'illusione, l'errore non possono aver luogo nella mente infinita: questa è infinita in tutto, nell'essere, nel conoscere, nell'operare. L'inganno suppone una conoscenza limitata: esso dunque non ha luogo nell'intelletto infinito.

42. Teorema III. Il finito esige l'infinito. — Esso ha natu-

ralmente principio, perchè se non ne avesse, sarebbe infinito nella durata; e non può una cosa essere infinita in una proprietà, che non sia tale anche in tutte le altre, non può esser infinita a metà o a dosi refratte. Poi se il finito non ebbe principio, al giorno d'oggi avrà percorsa una durata infinita: ma questa è già finita perchè è stata percorsa e la chiamiamo passata; dunque conterebbe a quest'ora una durata finita insieme e infinita che ripugna. Se ebbe principio, non è l'essere per se, e necessario: l'essere non gli è essenziale, perchè fino a certo punto ne fu privo, non gli è necessario, perchè potè mancargli.

Colui che non ha l'essere in se, bisogna che lo riceva da altri. Dire che lo prende in prestanza dal nulla, è un abusarsi dell'abitudine che hanno gli uomini d' invocare questo infecondo elemento quando non trovano altro da dire. Il nulla non è, epperò non dà nè fa cos'alcuna. Il finito dunque ebbe l'essere da altri : quest' altro se sarà stato ancor esso finito, darà luogo alla stessa conclusione finchè non si giungerà a colui che è l'essere per se o all' infinito; dunqne l'esistenza del finito dimostra quella dell'infinito.

43. Teorema IV. L'infinito è un essere, non una serie di esseri. — Pensano alcuni che possa soddisfarsi al quesito ricorrendo a un progresso in infinito cioè a una serie di cause e di effetti tutti finiti senza che si giunga mai alla causa prima. Questo espediente divenuto troppo comune agli atei, è una confessione estorta alla loro caparbietà del bisogno di ricorrere all' infinito per ispiegare l'esistenza del finito. Ma lo sbaglio sta in ciò che in luogo di riconoscere l'unico infinito reale che è Dio, sognano degl'infiniti chimerici come la serie infinita,gli atomi infiniti, il vacuo e i rivolgimenti parimente tali. L'infinito è uno, e se se ne dessero più di uno, nessun di loro sarebbe tale: esso è sostanza semplice, unica, non numero od aggregato di sostanze, di termini, di cose finite. Per confutare dunque la falsa idea che se ne foggian coloro che ammettono tal progresso, asseriamo francamente che esso non è più che una frase inconcludente, vuota di senso e destituita di oggetto reale o possibile. Perocchè o tal progresso è indefinito o veramente infinito: se lo ponete indefinito, intendete dire tutto al più che vedete l'insufficienza di ognuna di tali cause a spiegar tutta la serie; e non reggendovi il capo fino alla ricerca della causa prima, lasciate intatta la quistione senza voler cercare più innanzi.

Ma se intendete veramente che la serie contenga un numero di termini infinito, vi dico 1° che un tal numero in atto infinito ripugna, perchè il numero è quantità e la quantità può sempre crescere e scemare, laddove l'infinito non cresce nè manca mai: 2° perchè tal serie finisce in atto ed ha un ultimo termine che è l'effetto attuale: in qualunque istante del futuro la cerchiamo essa è passata; dunque il numero de' termini trascorsi ha un fine; tal serie adunque ad ogn'istante ha un limite ed è realmente finita. Ma se non avesse un primo termine sarebbe infinita: ripugna dunque una serie senza primo termine come ripugna una successione senza primo istante.

44. Teorema V. L'essere infinito è Dio. — L'infinito è assoluto, da se, necessario perfettissimo: ma tali appellazioni non competono ad altri che a Dio; dunque l'infinito è Dio. L'infinito è assoluto. Dicesi tale l'essere che può concepirsi senz'altro termine, relativo quello che per essere concepito ha bisogno di un altro. Ora intanto il finito è relativo in quanto esso ha tale e tanta esistenza e non più, epperò resta sempre a spiegare per qual ragione ha quell'essere e per quale non ne ha più di tanto. Per lo contrario l'infinito è egli stesso l'essere e tutto l'essere; dunque non ha luogo la ricerca perchè egli è o per qual ragione è tale. L'infinito adunque si concepisce per se senza bisogno di altri esseri che servono a renderne ragione; e viceversa qualunque cosa finita comechè trovi una ragione prossima in un'altra cosa finita, non troverà mai la ragione ultima se non rimonta all'infinito. Più brevemente, colui che è tutto basta a se stesso e non abbisogna di nulla: ma chi di nulla abbisogna nell'essere non può dar luogo ragionevole alla questione del perchè egli sia: dunque l' infinito si concepisce per se, ed è assoluto.

45. Esso è da se. Ciò non vuol dire che l'infinito si dia l'esistenza da se stesso: quest'asserzione è evidentemente erronea. Dire che l'infinito ha bisogno di una causa, è falsificarne l'idea; esso non ha bisogno di alcuno perchè è tutto e sempre: ma insegnare che questa causa sia egli stesso, importa supporre che ad un tempo sia e non sia; sia perchè dà l'essere, non sia perchè lo riceve. Essere da se importa dunque essere senza bisogno di altri, essere per propria natura: chi è tale non ha limiti nel suo essere; e chi non ha limiti non comincia mai, non riceve da altri quel che ha; è rigorosamente *a se*.

46. È necessario. Supponiamolo contingente; potrebbe non essere; ma l'essere per natura non può non essere: esso dun-

que non è contingente. Poi se fosse contingente, potrebbe anche esser temporaneo: ciò di cui si può far senza, può mancare, può ecclissarsi. Se non è, per venire alla luce abbisogna dell'opera altrui; non è dunque assoluto e indipendente: se si ecclissa, avvi un essere di lui più potente che gli toglie l'esistenza e lo riduce al nulla prevalendo sopra di lui. L'uno e l'altro ripugnano al concetto d'infinito e di assoluto: l'essere dunque che ha tali proprietà, è altresì necessario.

47. È perfettissimo. L'essere è perfezione, siccome la mancanza è difetto ed imperfezione: dunque l'essere infinito è altresì assolutamente perfetto. Difatti esso é l'essere senza limitazione: ora se avesse questa perfezione e non un'altra, egli sarebbe quest'essere e non l'essere assolutamente preso; esso potrebbe ben distinguersi da un altro che avesse ciò che a lui manca, e dell'uno si potrebbe dire che non è l'altro: ma dell'essere assoluto e infinito non può dirsi ch'egli non è: dunque all'essere assoluto e infinito non manca perfezione alcuna o meglio esso è la perfezione stessa senza limiti, è perfettissimo.

48. Conclusione generale. L'esistenza del mondo dimostra quella dell'essere infinito, assoluto, necessario, da se, perfettissimo: l'essere di tal fatta è Dio; il mondo dunque dimostra che Dio è. Il mondo non ha nessuna di tali qualità; dunque ne è totalmente distinto: esso ha avuto da Dio l'essere e le proprietà; ne è dunque in tutto dipendente: epperò creato. Il mondo è creato da Dio o Dio è il creatore del mondo, ecco la tesi che abbiamo presa a dimostrare.

§ 2°.

Il moto e l'azione.

49. Aristotele si serviva di questa pruova e molti scolastici non so con quanto buon successo, ne fecero uso: eccola quale ci vien presentata da san Tommaso. Definiscesi Dio il primo motore immobile in se medesimo: quindi si discorre a questo modo: tutto ciò che si muove, è mosso da un altro; quest'altro o si muove ancor esso o è immobile; se si muove, torna la quistione, perocchè non può muoversi da se, e dev' essere mosso da un'altro: di quest'altro si cerca se egli si muove o se è immobile. Continuando bisogna pur divenire a concedere, se non

si vuole andare all'infinito, che vi sia un primo motore immobile; e questi è Dio (1).

Questo argomento nelle mani di Aristotele era poco concludente, perchè per moto intendeva solamente la traslazione dei corpi da un luogo all'altro: e veramente ammettendo egli la materia eterna, la causa prima non aveva altro luogo nel dramma della natura che quello di primo motore. Ma un Dio che si ammettesse come causa prima de' soli accidenti, e non delle sostanze, non sarebbe il Dio creatore del cielo e della terra: e noi cristiani non riconosciamo altro Dio che questo.

50. Però il principio adottato nella dimostrazione di san Tommaso non si limita al solo movimento corporeo: e se fosse tale, non potrebbe certo valere a mostrar l'esistenza di Dio, ma sol quella della forza vitale, dello spirito, dell' anima del mondo ec. Il movimento nel linguaggio scolastico è preso in senso larghissimo per qualunque inclinazione o tendenza dell'animo o del corpo; qualunque mutazione di stato, qualsivoglia atto interno od esterno della creatura: e così solamente esso può riferirsi finalmente a Dio come a primo motore. Intesa a questo modo la forza delle voci muoversi e motore, io vi sostituirei quelle di mutarsi o modificarsi, e credo che ne riuscirebbe assai più intelligibile la dimostrazione della esistenza di Dio. Eccone un saggio.

51. Definisco Dio l'essere immutabile e principio di ogni mutazione. Giustifico facilmente questo concetto: immutabile è colui che nulla può acquistare e nulla perdere. Perchè l'ente nulla possa acquistare bisogna che possegga tutto l'essere o la perfezione dell'essere; perchè nulla possa perdere, bisogna del pari che egli non possegga il suo essere come una cosa aggiunta e comunicata, ma come cosa essenziale; che *sia* l'essere, non l'*abbia*. L'ente immutabile è dunque il sommo perfetto : come tale, egli è la sorgente di tutto l' essere delle cose che son fuori di lui. Egli è altresì il primo principio di tutte le mutazioni: perchè in una cosa che non è l'essere, ma lo riceve, la esistenza è già una vera mutazione dallo stato possibile al reale, e tutte le altre che sopraggiungono, suppongono questa prima: l'essere perfettissimo è dunque la sorgente prima di ogni mutazione negli altri esseri: esso è Dio, e la definizione da noi data calza bene ed esclusivamente a lui solo,

52. Tutto ciò ch'esiste fuori di Dio, è mutabile: difatti esso

(1) *Summae Theol*, I. p.; q. II. art. 3; e *Contr. Gentil.*

non ha tutte le proprietà che potrebbe avere, ed acquistandone questa o quella, diverrebbe più o men perfetto di quel che è; esso è dunque mutabile.

Ciò che è mutabile, non è il primo motore, dovendo questi essere immutabile: e d'altra parte di una mutazione in un'altra discorrendo, bisogna pur finalmente ridurci a un primo motore: dunque ciò ch'esiste arguisce l'azione e però l'essere di un primo motore che non si muta. La prima trasformazione che egli induce nella natura delle cose, è quella di farle passare dallo stato di nuda possibilità a quel di esistenza, comunicando loro forza e virtù di muoversi ed operare con dipendenza continua dal primo motore, dalla causa prima. E da queste forze spingentisi scambievolmente nasce quell'armonia maravigliosa, quell'ordine che fece dare alla creazione il nome di κόσμος od ornamento.

53. Or chi riflette attentamente alla serie di questa dimostrazione riconoscerà di leggieri che essa si serve del concetto di creazione, e rimonta finalmente a Dio sol perchè in questa catena di movimenti e di mutazioni trova come ultimo anello la mutazione sostanziale della natura che passa dallo stato logico al fisico, che è in termini la creazione. E di fatti se ci limitassimo solamente alle modificazioni accidentali, qual è di esse che ecceda, generalmente parlando, le forze della natura creata? non potrebbe Dio per mezzo di creature superiori ed invisibili governare la serie degli avvenimenti mondiali? qual è dunque la potenza che attesta essa sola il dito, il braccio di Dio, che dimostra Dio a rigore di logica, se non quella di creare, di produrre l'essere dal nulla, l'esistenza dalla sola potenza?

54. Ma se la dimostrazione tratta dal moto considerata logicamente va soggetta a tutti quest'impicci, essa è di un peso gravissimo trattata con metodo più largo e popolare. Guardisi un poco in complesso questa macchina immensa di cui solo un minimo punto è da noi abitato. Osservisi il cielo colla sua inesausta ricchezza di vive e scintillanti fiammelle l'una dall'altra diverse nel sito e nella grandezza. Spettacolo sorprendente, che fin da' primi tempi attrasse gli sguardi de' magi, de' caldei e de' sapienti dell'antichità! Fin d'allora conobbesi che presiedeva una legge invariabile alla regolarità dei movimenti e a quell'armonico concerto di carole che mai non fallisce di un apice negl'immensi suoi giri. Volgono le età, finiscono gl'imperi, sorgono nuove generazioni, altri patti, al-

tri costumi si stabiliscono tra gli uomini; si scuoprono nuovi mari; vasti continenti e sterminati arcipelaghi si mostrano per la prima volta al curioso viaggiatore; nuove popolazioni di fattezze, di tinte, di favelle diverse entrano in commercio cogli abitatori dell'antico mondo; tutto si muta sulla faccia del globo, tutto il tempo scancella, scontraffà, distrugge: monarchie colossali, popolose metropoli, monumenti che pareano voler lottare coi secoli.

55. Ma i moti, i rivolgimenti de' pianeti, il loro ritorno periodico, le ecclissi e fin le orbite eccentriche delle comete obbediscono ancora a quelle ineluttabili norme che ne frenarono il corso e ne ordinarono le reciproche influenze fin da quando le loro masse furono per la prima volta lanciate nel vano infinito del nulla. Gela e impallidisce l'osservatore le intere notti: ripete le cento volte i suoi saggi, istituisce confronti, richiama i più vetusti documenti di osservazioni fatte a memoria d'uomo, calcola con nuovi metodi i tempi, le posizioni; troverà le cento volte che correggere nelle tavole degli astronomi; non gli occorrerà mai di fare una correzione ne' moti e nei rivolgimenti de' corpi celesti. Le anomalie, le eccezioni apparenti, i misteri della natura si trovano presto o tardi canoni fissi e conseguenze di altre leggi più generali, di cause fino allora occulte e inosservate ai geometri, la cui azione cospirante dovea produrre tali deviazioni o ritardi di cui prima non conosceasi il perchè. Tali sonosi trovati coll'andar del tempo gli effetti della refrazione e della propagazione successiva della luce, della precessione degli equinozj, della nutazione dell'asse terrestre. Tali le perturbazioni per l'attrazione composta e reciproca del sole, della luna e della terra; movimenti tutti regolarissimi nel loro andamento: ma che non tenuti a calcolo per la nostra ignoranza producevano tante apparenti anomalie. E quando dall'uomo si pervenisse a svelare interamente tutto il concerto e il meccanismo del sistema delmondo, dovrebbe finalmente conchiudersi che può sbagliare e sbaglia l'occhio, lo strumento, il calcolo, la logica dell'astronomo: non mai la natura.

56. Ora, dico io, qual macchina mai è potuta venire dall'arte e delle mani dell'uomo, la quale non dirò per sei mila anni quanto è durato quest'ordine attuale di cose, ma solo per venti per trenta siasi potuta conservare nella sua perfezione senza bisogno di essere a quando a quando ristorata? Si logorano i denti delle ruote, si consumano e si assottigliano gli aghi e i perni; si slargano i buchi che li ricevono; si scema l'elastro

delle molle, scommettonsi le saldature e i cavicchi; e tutta la macchina presto o tardi riesce inetta allo scopo. Eppure quante volte in breve giro di tempo ha avuto bisogno di essere risarcita? Or fate che nessun la tocchi mai: questi effetti non passeranno due o tre anni e dovranno risentirsi fino nei più perfetti orologi.

57. Osservate per lo contrario questa macchina complicatissima dell'universo: il suo congegno è stato argomento di severi studi secolari, di sistemi, d'ipotesi, di questioni interminabili: eppure essa sta da secoli e secoli e adempie appuntino alle sue funzioni: essa è stata ed è tuttora l'unico orologio infallibile del genere umano, e mai non manca al suo ufficio, non anticipa, non ritarda di un attimo. Le precessioni degli equinozj ed altre piccole variazioni sensibili appena dopo parecchi secoli si debbono riputare per nulle rispetto alla puntualità con che succedono in generale i movimenti annui e diurni. E certo un orologio che variasse di così poco in tanto tempo sarebbe opera più che da uomo. Del resto noi supponiamo che sia difetto quel che senza dubbio dovette entrare nel disegno primitivo. La regolarità de' moti celesti non consiste nell'esser conformi alle leggi che la nostra ignoranza stabilisce prima di aver tutto osservato, ma nella costanza che mostrano seco medesimi: ora le precessioni son tanto costanti che già si calcolano e s'indovinano.

58. Ma quel che è più, le nostre macchine han bisogno di continuo della mano dell'uomo anche per muoversi. L'orologio vuol esser caricato a suoi tempi perchè non rallenti il corso e si fermi; la macchina a vapore vuole il suo alimento di legna o di carbone perchè non si raffreddi, e così di qualunque altro ordegno, che non si muove se l'uomo o la bestia non lo mette in azione e o di continuo o a riprese non torna ad applicare un nuovo impulso. Il moto perpetuo è una di quelle speranze de' macchinisti simile alla trisezione dell'angolo per gli scolaretti di geometria. Ma ecco il moto veramente perpetuo che non può essere arrestato se non dalla mano di colui che lo impresse. Che ne pare? vorremo invocare al solito il caso o l'urto scomposto degli atomi e degli elementi per ispiegare il meccanismo e la costanza delle leggi del mondo?

Quando il vento sollevando la polvere dal terreno e facendole fare alquanti vortici e mulinelli, giungerà a comporre di quelle pagliuzze coll'umidità dell'atmosfera impastate a' granellini di polvere, non dico già una macchina da orologio, non

una ruota da carro, ma una banderuola che muovesi regolarmente a vento , allora io crederò che il caso potè ordinare e mettere in azione tutto il nostro sistema planetario, e gl'innumerabili altri che probabilmente ravvolgonsi attorno alle stelle fisse. Ma finchè vedrò in natura il caso non presentarmi altro che produzioni informi, troverò più ragionevole il dire che il principio di tutti i moti celesti che diede loro il primo impulso e li conserva ne' loro ritorni periodici sempre uguali a se stessi e invariabili nelle loro leggi, è qualche cosa al di là di qualunque forza naturale e finita, e non può esser altri che quegli stesso che diede l'essere alle cose, il Creatore, Dio.

E qui conviene osservare che la stessa dimostrazione si trarrebbe dalla meccanica terrestre che non è diversa dalla celeste. Quel che avviene nei moti ellittici delle masse celesti, non si fa per leggi diverse da quelle che regolano l'urto e la discesa de' corpi per la verticale ovvero per piani comunque inclinati. Tutto è sottoposto a leggi invariabili e tutto rivela la gloria di Colui che tutto muove.

§ 3°.

La Vita.

59. La natura non isgomenta meno i calcoli della umana imaginazione nel piccolo che nel grande: se l'ampiezza dei cieli, la sterminata moltitudine de' corpi che li compongono, la regolarità delle leggi a cui obbediscono, ci additano una forza, una mente senza comparazione superiore ad ogni potenza ed intelligenza creata, questo stesso concetto dell'autore della natura noi ci formeremo affisando col guardo uno di quei delicatissimi vermicciuoli, un insetto de' più spregevoli che sfuggono alla nostra vista, un di quegli esseri microscopici di cui migliaja brulicano in una goccia di liquido.

60. Astenendoci per ora dall'entrare nella considerazione delle cause finali, e limitandoci solo ad investigare la causa efficiente della vita, noi prenderemo solo a considerare il fenomeno più universale dei viventi corporei, l'organismo. La vita organica è un circolo; una serie ricorrente, ove ognuno de' fenomeni è causa insieme ed effetto dello stesso fatto: la generazione determina l'organismo; e l'organismo pienamente sviluppato è idoneo alla produzione di altri esseri a se somiglianti; la nutrizione mantiene le forze all'individuo; e queste

così mantenute s'impiegano a preparare gli alimenti e diffonderli per tutto il corpo: la sensazione e l'istinto stanno a custodia e a difesa della vita dell'animale; e la vita per essi sviluppata e conservata si riepiloga negli atti della sensibilità e ne' movimenti spontanei ed istintivi. Così il lavoro dell'individuo si compie nello svolgimento della propria natura e nella preparazione di altri esseri destinati a rimpiazzarlo e a riprodurre in se tutte le forme, i fenomeni, la natura di chi li formò. Questo circolo di azioni perchè non sia vizioso ha bisogno di una causa prima che lo spieghi: questa serie che tende all'infinito senza toccarlo, ebbe bisogno di una spinta realmente infinita per non infiacchire o venir meno col tempo. Dalla considerazione dunque della vita organica si giunge alla causa prima, all'agente infinito che è Dio.

61. Teorema. La vita organica somministra una luminosa dimostrazione di Dio.—La materia quant'è da se non contiene il principio della vita: noi resteremo convinti di questo vero riflettendo ch'essa adoperata ad alimentare i corpi vivi riceve l'impronta della organizzazione, ne acquista la natura, le proprietà, l'energia, ne adempie le funzioni: ma abbandonata un'altra volta dalla influenza vitale o sia per le escrezioni o pel taglio o per la morte, ritorna nuovamente in preda alle sue forze naturali, manifesta solo le forze chimiche che le eran proprie e dà a conoscere che la virtù vitale le si aggiunse di fuori.

Questa comunicazione esige l'azione immediata ed intrinseca di un vivente: immediata perocchè la vita non si comunica alla materia per vie meccaniche o per l'intramessa di altre sostanze distinte, ma s'informa, si abbozza, si manifesta solo in colui che la possiede: intrinseca perchè ciò avviene nel seno del vivente; in esso la materia riceve la prima forma di alimento, di chilo, di sangue, di seva: e sotto questa forma solamente essa si presta alla nutrizione delle parti vive, all'abbozzo dell'embrione di nuovi individui partecipanti alla vita stessa. La vita dunque non è essenziale alla materia, ma le sopravviene di fuori: ciò però non avviene altrimenti che per comunicazione di un altro essere vivente che opera dentro di se, e che non fa altro che ripetere costantemente il suo tipo e multiplicare la propria specie. Noi non sappiamo escogitar la vita senza questo carattere di costanza ferrea e indeclinabile nelle forme, nella natura, nelle proprietà, nelle tendenze, negl' istinti, senza tal influenza di un altro vivente della stessa specie che ne disegna le prime linee nel proprio seno; senza uno

slancio che non va mai al di là della propria natura e che l'individuo non esercita altrimenti che somministrando sempre qualche cosa del suo.

Stante questa dottrina che troverà le sue conferme nella cosmologia, è chiaro che produrre un essere organizzato e vivente colla sola materia grezza alla mano, egli è trarre qualche sostanza dal nulla all'essere, è una creazione propriamente detta: epperò se non vogliamo gittarci in preda al progresso in infinito, dobbiam riconoscere in Dio la prima origine della organizzazione e della vita. Infatti il vivente è un essere sostanzialmente distinto dalla materia che lo compone e da qualunque altro essere vivente o non vivente della natura: esso è dunque una sostanza per se o *sui generis* come dissero i latini. Questa sostanza risulta da due elementi, la materia e la forza vitale, il principio passivo e l'attivo: della materia si è visto già che non può esistere per altra guisa che per creazione; la forza non risulta dalle proprietà della materia: naturalmente è comunicata da un altro essere vivente che opera dentro di se e ricopia la sua natura: dunque il primo vivente non trovò in natura chi gliela somministrasse; epperò l'ebbe dal nulla e per virtù di colui che dal nulla pure avea tratta la materia, o che vale altrettanto, l'ebbe per creazione da Dio.

62. E così veggiamo che ci vien narrata nel genesi la creazione di tutti i viventi: Dio comanda alle acque che producano i rettili, i pesci e gli uccelli, alla terra che germogli le erbe e le piante e produca gli altri animali terrestri. La terra e le acque non hanno in se virtù di produrre tali esseri; ci volle dunque un comando espresso di Dio, una virtù onnipotente infusa, perchè tali elementi per se infecondi producessero per la prima volta quel che naturalmente non sarebbero stati bastanti a generare. Questa virtù onnipotente che chiama le cose che non sono colla stessa facilità come quelle che sono, è appunto la virtù creatrice; e la prima produzione de' viventi corporei è vera creazione e dimostra la presenza di Dio onnipotente.

63. Per la stessa ragione noi riputiamo a vero miracolo, cioè ad operazione immediata del Creatore non solo la restituzion della vita a un corpo morto, ma una guarigione qualunque di tal malattia che l'energia e la reazione vitale non avrebbe saputo vincere. Quante volte è avvenuta una vera disorganizzazione nella macchina animale, una distruzione completa di alcuno di quei tessuti che non si formano se non

sotto l'influsso della forza vitale, noi crediamo incurabile alle forze naturali quel morbo: e se lo vedessimo guarito, se tornasse a riprodursi quella parte che la vita non basta a rimettere, non esiteremmo punto a riconoscere in quell'avvenimento l'azione immediata del Creatore.

64. Un non so che d'infinito mi sembra pure che abbia una forza la quale quanto è da se non tende a infiacchirsi e morire, comechè muojano gl'individui ov'essa successivamente si spiega. Questa forza dee certo sostenere l'urto e la resistenza continua delle azioni chimiche, di quella materia di cui a tempo s'impadronisce: e l'inerzia e le affinità chimiche della materia son tali che finalmente l'individuo presto o tardi si scioglie e perisce. Eppure non perisce la forza vitale, che trovavasi già comunicata e diffusa in altri esseri simili destinati a rimpiazzare e supplire la mortalità de' loro progenitori. E questa comunicazione, questa specie di distribuzione e scompartimento della vita di un solo in tanti individui, se spossa la virtù del ceppo onde diramasi, non rinasce men rigogliosa e robusta nella posterità.

65. Questo principio si comunica successivamente senza punto rimettere del suo vigore, senza mai degenerare dall'energia primitiva: gli animali e le piante de' nostri giorni somigliano tanto alle loro specie conosciute dagli antichi quanto si somigliano attualmente tra loro gl'individui della specie stessa: le opere di storia naturale tramandateci dagli antichi, i monumenti delle arti e fino gli scheletri, le ossa, le mummie tutto viene in conferma di quest'asserzione. La natura dunque per questa parte è tanto giovane a' giorni nostri, quanto lo era ne' suoi primordj. Or chi le diede e conservale questo vigore, dovette certamente prevedere tutti i disordini e le cagioni che potevano un giorno o l'altro alterare e imbastardire le sue specie: e come queste cause sono infinite, se non nel numero almeno nelle loro combinazioni possibili, non altri che una mente infinita potè ordinare la organizzazione e la vita e raccomandarla a una forza tale che senza bisogno di ricorrere a nuove e successive creazioni o a ristauri dell'edifizio architettato, mantenesse e propagasse nel proprio essere e nelle stesse funzioni ciascuna specie.

§ 4°.

L'uomo.

66. La vita umana ha comuni con quella de' bruti l'organizzazione, il senso, l'istinto: per questa parte essa dunque somministrerebbe un argomento somigliante al già esposto in favore dell'esistenza di Dio. Ma ciò che distingue l'uomo da' viventi inferiori, è propriamente lo spirito, l'intelligenza, la libertà. Tentiamo di ricavare le pruove che somministrano la natura dello spirito e l'operare delle sue facoltà.

Teorema I. Lo spirito umano è creato immediatamente da Dio.—Lo spirito umano come si dimostrerà a suo luogo, è semplice, cioè senza composizione di parti; esso è sussistente in se medesimo, tale cioè che non si appoggia in altri come la proprietà al soggetto che la sostiene; epperò se comincia ad esistere esso non può venire da altri nè prodursi per generazione o per organizzazione di materia preesistente: ma il mio spirito comincia veramente, perchè nè io posso ricordare una durata eterna nè trovo nulla in me che richiegga questa durazione nè trovo possibile che un essere limitato e successivo abbia percorso a quest'ora una eterna esistenza; dunque il mio spirito viene dal nulla ed ha bisogno della creazione per apparire nel tempo.

67. Teorema II. La conoscenza dell'uomo presuppone la realtà dell'essere divino e della creazione. — L'uomo conosce Dio, il mondo attuale, il possibile: nulla di ciò egli conoscerebbe di fatti se non avesse presente Dio creatore; dunque la conoscenza dell'uomo presuppone la realtà di tal oggetto. La pruova della minore è stata da noi più di una volta accennata. Ciò che l'uomo conosce o è infinito ed è Dio stesso; o finito e non basta a se stesso ed abbisogna di Dio e della creazione per esistere: ciò che per esistere ha bisogno di un altro non può senza quest' altro intendersi nè spiegarsi perentoriamente: dunque il finito non s'intende pienamente, non si spiega per una ragione soddisfacente senza l'infinito e la creazione. Non occorre insistere ulteriormente su questa pruova.

68. Teorema III. Dio è l'ultimo fine dell' operare dell' uomo.—Anche questa pruova rimanda alle cose dette nel trattato della volontà e dell'operazione umana. L'essere intelligente può sempre assegnare il perchè di ciò che elegge e che

fà: questa ragione, questo perchè dicesi il fine dell'azione: e siccome un fine può divenir mezzo ad un secondo, e questo a un terzo, distinguesi il fine prossimo dal rimoto e dall'ultimo. Egli è chiaro perciò che il fine è sempre un bene che l'intelletto conosce, e che fine ultimo è quel bene che non può ordinarsi a verun altro come mezzo, o quello di cui non si conosce altro maggiore. Tal bene è il sommo, e il sommo bene non è altri che l'essere perfettissimo, infinito, Dio. L'intelletto lo conosce, la volontà non può dunque non sentirne le attrattive. Questa invincibile tendenza ci viene sempre più attestata dalla capacità illimitata del cuore umano, che limitato com'è nell'operare e nel godere, non si appaga però di qualsivoglia bene posseduto ed apresi anzi da ciò a sempre nuove e più ampie cupidigie; le quali appagate non finiscono mai di ambire e fan manifesto il vuoto che lasciano nell'appetito i beni di qualsivoglia natura che non sieno il sommo.

69. Ciò stesso si prova dalla norma che la coscienza prescrive all'operare umano: l'uomo sente imporsi una regola, sente presentarsi un modello: questa norma è la perfetta giustizia, questo modello è la perfezione stessa del sommo bene. Se egli sente in se la libertà di trasgredir questa legge, sente altresì il rimorso e trova in se medesimo la condanna. L'obbietto proposto al suo operare lo stimola ad imitarlo e conformarvisi, e la libertà non gli è data che per ottenere con merito e spontaneamente quel che senza di essa non avrebbe avuto valore nè gli sarebbe stato imputato a virtù. Tutto ciò non è altro che una spiegazione semplicissima di quel che dicesi senso morale. L'uomo non sarebbe obbligato a rendersi sempre migliore, se non ci fosse un modello sommamente perfetto a cui dovesse incessantemente avvicinarsi. Egli ha l'idea di una perfezione somma. Conosce che il suo operare sarebbe sregolato e imperfetto se potesse dirigersi ad altro scopo che al sommo. Egli dunque è fatto per rappresentare questo eccellente modello; e il modello, il prototipo bisogna che sia reale perchè possa esser conosciuto ed imitato.

§ 5°.

L'ordine dell'universo.

70. L'uomo capace di conoscer Dio e di rappresentarne in questo mondo l'imagine col retto uso delle sue facoltà, è pure il centro e lo scopo se non di tutta la creazione, al meno di questa parte in cui viviamo. I rivolgimenti planetari, il temperamento de' giorni e delle stagioni, la condizione dell'atmosfera, la posizione delle acque e de' continenti, il declive delle montagne, la natura dei prodotti di questa terra, l'organizzazione e l'istinto degli animali sono sì chiaramente fatti per noi, che se per poco si alterassero le leggi e le condizioni della natura, la vita umana riuscirebbe impossibile e la generazione presente rimarrebbe in un momento distrutta e come assorbita in una catastrofe spaventevole. A parecchie di tali laboriose vicende dovette certamante andar soggetto il nostro globo pria della comparsa dell'uomo, intere generazioni di piante e di animali ne furon la vittima come lo attestano i loro resti interrati e sepolti nelle viscere di questa scorza minerale che noi abitiamo. Ma le stesse osservazioni che ci attestano tanta vitalità sacrificata al bisogno di assodarsi la superficie terrestre, di preparare cioè uno sgabello all'uomo, ci assicurano del pari che l'uomo a quel tempo non era, e che al suo apparire gli elementi si composero e curvaronsi ossequiosi a riconoscere colui per cui la natura fu fatta.

71. Si può dunque il nostro mondo riguardare come un ordinato palagio ove tutto succede a puntino, tutto serve al padrone, la famiglia tutta a ciò sol pare intesa, a indovinare le voglie, i pensieri del suo signore. Ora se noi entrando in un magnifico palazzo, vi scorgiamo dovizia e nobiltà di arredi, ordine e regolarità di servizio, possiamo mai imaginarci che questo si faccia a caso? non tarderemo anzi a credere che qualche gran mente abbia architettato quell'edificio, che un uomo assennato e perspicace sorvegli al buon ordinamento delle cose e impedisca che nulla si faccia d'improprio e sconvenevole.

E questa mente piena di altissimo senno e di fino accorgimento non è anche più necessaria quando si tratta di mantenere in buon ordine una intera città, un popolo, una repubblica? E siccome tutte le cose umane se non si ristorano a

quando a quando, risentono le ingiurie del tempo e vanno a cadere, quanto non sarà più richiesto di senno e accorgimento in colui che volesse ordinare una repubblica da durar secoli e secoli? E se un savio riuscisse per via di ottime leggi ad assicurarle una sussistenza tanto lunga da misurarsi colla durata del mondo, io non tarderei a giudicare che costui è più che uomo, perchè abbraccia col suo pensiere non solo l'attuale ma anche il possibile, e tra' possibili tutte le innumerevoli combinazioni di cause che possono col tempo intrecciarsi a danno del suo istituto. La vista dunque di questo universo ci fa indubitatamente argomentare l'esistenza di una mente sapientissima che lo regola, lo dirige e lo conduce infallibilmente a' suoi fini. Questa mente è superiore alle cose che dee condurre e regolare; e perciò all'uomo stesso, perchè l'uomo non si formò da se, nè l'individuo dà vita a se stesso; ma si genera in forza delle leggi medesime prescritte a tutta la natura; e perciò il primo uomo non fu fatto in virtù di queste leggi, che suppongono altri uomini, se pur non vogliamo perderci all'infinito. Dunque quando pure mancasse all'uomo ogni altro argomento, basterebbe conoscere mediocremente se stesso per intendere che una potenza superiore all'umana e a qualunque altra che faccia parte di quest'universo, dovette averlo formato, e stabilito quest'ordine ammirabile di cose delle quali fa egli la parte primaria. Sono dunque da riputar come vani i sofismi de' seguaci di Democrito e di Epicuro che tutto spiegavan col caso, che è quanto dire col nulla, con un termine che o non ha senso, o significa un vano sforzo dell'intelletto per negare l'esistenza di una causa prima e intelligente, nell'atto che sente il bisogno inevitabile di ammetterla (1).

72. Posta una mente ordinatrice, io dico ch'essa debb'essere altresì creatrice. Perocchè il mondo da ordinare o si suppone creato o no: se creato, abbiamo già un Creatore e c' incontriamo in quel Dio che volevamo declinare. Se poi il mondo o la materia di esso si pone increata, e perciò eterna, necessaria; la si dee pur dire perfettissima; perchè l'imperfetto non ha alcuna intrinseca necessità per cui debba esistere anzi che no. Se perfettissima, la materia sarà immutabile e indipendente; sdegnerà quindi di sottoporsi e resisterà all'azione mo-

(1) Leggasi il lib. II di Cicerone, *De nat. Deor.*, e si vedrà mirabilmente svolto l'argomento tratto dalla bellezza, dalla simmetria dell'universo contro questa setta che tutto volea nato dal caso.

dificante di quel principio che supponemmo da essa distinto e capace di ordinarla. La materia dunque non può essere ordinata e disposta se non è creata. E come il creato è in tutto il suo essere dipendente dal creatore da cui lo riconosce, l'ordinamento non può venire se non dalla mano stessa di lui o di coloro cui esso ne ha data la forza.

CAPO IV.

Argomenti morali.

73. Ridurremo a due soli gli argomenti che appellano all'unanime consenso di tutti i popoli; la credenza comune all'Essere supremo autore e moderatore di tutte le cose, e la distinzione tra il bene e il male, il vizio e la virtù. Le più antiche scuole filosofiche cominciano sempre dalla religione e dal sacerdozio: i bramani, i druidi erano i ministri del culto e i maestri insieme del viver civile. Le lor dottrine per quanto ne possiam ricavare dagli scarsi documenti che ne sopravanzano, si aggiravano su pochi articoli: un ente primo, eterno, invisibile, una produzione temporanea e una manifestazione visibile dell'essere e delle perfezioni di lui: un culto, de' riti esterni per onorarlo convenientemente; una legge morale, una vita avvenire ove sia giusto compenso e retribuzione proporzionata ai buoni e ai malvagi. Discordano è vero tra loro tali dottrine nel determinare la natura divina, v'intramettono delle narrazioni favolose, de' miti vaghi e confusi. Più ancor si dividono nello spiegare l'origine delle cose: ma trovansi sempre in armonia nell'ammettere un principio, un padrone universale cui sia dovuta da tutti gli uomini ubbidienza e culto divino. La storia di tutti i popoli pagani comincia da tempi favolosi e si perde sempre in un'epoca in cui gli uomini confondonsi cogli dei nei conviti, nelle nozze, nelle contese. Spogliamo delle figure e de' miti questi racconti, e vi troveremo sempre un fondo di verità, cioè che tutti riconoscevan da Dio l'origine del genere umano. « Troverai, scriveva Plutarco, scorrendo per la terra, delle città prive di mura, di lettere, di leggi, di palagi, di ricchezze e fin di moneta; che non conoscono ginnasi nè teatri: ma che non abbiano templi nè dei nè preghiere nè giuramenti nè oracoli, che non sacrifichino in grazia de' buoni, non tentino di deviare i mali imminenti cogli scongiuri, nessuno mai ne vide in alcun luogo. Anzi io prima crederò potersi alzare una città senza suolo, piuttosto che tolta di mezzo e cancellata ogni credenza agli Dei, una società d'uomini possa formarsi e durare (1) ». La stessa sentenza troviamo sostenuta da Tullio, che io citerò nel suo originale. *Ex*

(1) *Contra Coloten. Epicur.*

tot generibus nullum est animal praeter hominem quod habeat notitiam aliquam Dei. Ipsisque in hominibus nulla est gens tam immansueta tamque fera, quae non etiamsi ignoret qualem habere Deum deceat, tamen habendum esse sciat (1). »

74. A questo argomento attribuisce Cicerone una forza superiore a quella di qualunque altro: « *Firmissimum hoc argumentum afferri videtur cur deos esse credamus, quod nulla gens tam fera, nemo hominum tam sit immanis cujus mentem non imbuerit Deorum opinio. Multi de diis prava sentiunt: id enim vitioso more effici solet: omnes tamen esse vim et naturam divinam arbitrantur* (2).» Or che questo consentimento de' popoli sia veramente una legge della natura, e non già una finzione degli uomini o un trovato de' principi ovvero de' sacerdoti, vien confermato da ciò che non può assegnarsi nè il tempo, nè l'occasione, nè il motivo di questa cospirazione. « *Nec vero id*, segue lo stesso filosofo, *collocutio hominum, aut consensus efficit; non institutis opinio est confirmata, non legibus* (3). »

Non può assegnarsi il tempo di una credenza sì universalmente radicata perchè le memorie più antiche che ci rimangono, cominciano col presentarci il mondo come venuto dalle mani di Dio: non il luogo, perchè più ci accostiamo alla culla del genere umano e più chiare appariscono le vestigia della religione e del culto. La storia, la cronologia, le lingue, i monumenti, le arti, i costumi degli antichi popoli, le loro stesse credenze, i riti, la mitologia tutto attesta che l'uomo ebbe la sua prima origine nell'Asia, e precisamente presso la Mesopotamia, la Persia e nelle contrade che diconsi iraniche. Or come più ci accostiamo a questo centro di antichissima civiltà, e più l'idea di Dio ci si fa grande e maestosa. Tal è il concetto che ce ne danno i libri sacri dell'India e della Cina; tale, sebbene immensamente più puro, quello che ne abbiamo da' libri mosaici. I monumenti dell'Asia e dell'Egitto, quelle moli smisurate che reggono ancora a dispetto de' secoli, i templi di Persepoli, di Eliopoli, di Babilonia che o si veggono tuttora nelle loro vaste ruine o ci vengono attestati e descritti da antichi storici, sorpassano di gran lunga quanto abbiano potuto

(1) *De leg.* l. I.

(2) *Qq. Tuscul.* l. I, c. XIII. V. per le particolarità storiche l'opera importante del p. Brenna, *De Generis humani consensu in agnoscenda divinitate*, vol. II, Florentiae 1773.

(3) L. c.

fare di grande e gigantesco i popoli posteriori. Lungi dunque dal presentarci l'antichità i primitivi popoli come atei e senza culto, ce li dà a vedere come aventi di Dio e della sua grandezza un'idea superiore a ogni pensiero comune. Ora io dico, se l'opinione intorno agli Dei fosse nata allora di fresco, quanto non si dovea durare a persuaderla, a divolgarla e a renderla universale? Come i popoli sì tosto che l'avessero udita annunziare, se ne sarebbero invogliati a segno di farne l'obbietto principale delle loro arti e il centro di tutta la loro vita civile?

75. Spiegatemi ora da chi fu inventata la favola dei numi. Non dite da' sacerdoti, perchè prima che si credesse agli Dei, non avean che fare al mondo i sacerdoti; e perciò non esisteva questo ceto di persone. Da uomini che aspiravano a questo grado e spacciavano secreta comunicazione con esseri superiori agli umani, da' governanti che fingevano tali commerci affine di rendere più autorevoli le loro leggi? Ma non vedete che ciò anzi suppone radicata la credenza agli Dei, suppone un popolo già credenzone e superstizioso? Datemi una repubblica di atei: avrete un bel dire che vi manda la ninfa Egeria, o che l'oracolo di Apolline ha risposto in questo o in quest'altro modo; si metteranno a ridere e compiangeranno la vostra scempiaggine.

Sarà stato forse il timore motivo da crearsi un Giove fulminante, come cantava spensieratamente il poeta?

> *Primus in orbe deos fecit timor ardua caelo*
> *Fulmina cum caderent* (1).

Ma io veggo anzi tutto il contrario che l'empio per istar tranquillo in coscienza si lusinga dicendo che non v'ha Dio. Il timore adunque non fa gli dei, ma li suppone. E per altro quando da' fenomeni più grandi e terribili della natura si conclude come per argomentazione che la loro causa prima è Dio, chi vorrà tacciare di superstizioso questo modo di ragionare?

76. Or poichè questo consenso è universale, e non si può assegnare nè la circostanza nè il motivo in cui s'introdusse; poichè anzi esso accompagna le più antiche memorie sulla origine del genere umano, noi possiamo cavarne due impor-

(1) Petronio. La stessa cantilena trovasi presso Lucrezio.

tanti conseguenze, la prima ch'esso si dee ripetere da una tradizione che rimonta in fino al primo uomo, che l'ebbe immediatamente da Dio medesimo; perchè non derivando egli da altri uomini, dovette trovarsi in comunicazione immediata col primo autore de' suoi giorni. La seconda che ed egli e tutta la sua posterità hà sempre trovata ragionevole questa opinione non avendola mai dismessa o cancellata fino nello stato più degenere e brutale che dir sogliamo selvaggio. Perocchè se ne eccettuiamo alcuni pochi sofisti i quali per bizzarria o per altri interessi fecero professione esterna di ateismo, non troviamo che popoli interi o scuole ed università antiche o nuove abbiano mai insegnata direttamente questa dottrina. I savi di tutte le età non meno che il popolo hanno sempre condannati al silenzio e spesso ancora ad estremi supplizj questi sciagurati perturbatori delle credenze e dell'ordine pubblico. Ella è dunque una legge di natura, una necessità della ragione il giudizio sull'esistenza di Dio, conchiude lo stesso Tullio: « *Omni autem in re consensus omnium gentium lex naturae putanda est* (1). ». E altrove: « *Id nisi cognitum comprehensumque animis haberemus, non tam stabilis opinio permaneret; nec confirmaretur diuturnitate temporis, nec una cum saeculis aetatibusque hominum inveterare potuisset. Opinionum enim commenta delet dies, naturae judicia confirmat* (2) ». Or la natura e la ragione umana non possono ricever necessità a giudicare se non dalla sola forza del vero, nè essere inevitabilmente dannate all'errore, come altrove provammo. Dunque la esistenza di Dio è vera.

77. L'altro argomento si trae dalle idee che tutti abbiamo del bene e del male, dell'onesto e del turpe, del vizio e della virtù. Perocchè siffatte idee si appoggiano sempre sulla conformità o difformità delle azioni umane con una legge eterna, immutabile, descritta a caratteri indelebili nel cuore dell'uomo, di quella legge di cui dicea Cicerone medesimo, giacchè abbiamo preso a seguirlo in questo assunto, che la non è già scritta in tavole di pietra o di bronzo, nè escogitata o profferita dagli uomini; non fu da noi imparata per altrui disciplina, ma dalla stessa natura si promulga; e da essa noi l'attingiamo e ne siamo istruiti. Ora tolta l'idea di Dio legislatore supremo che impone insieme e manifesta la legge all'intelletto,

(1) L. c.
(2) *De nat. deor.* l. II.

che vi aggiunge la sanzione, che invigila sulle vie degli uomini e vede e spia nell'oscurità delle tenebre, ed è presente ne' luoghi più rimoti dal consorzio umano, e legge fin ne' più secreti nascondigli della mente e del cuore; le idee di legge naturale, di giustizia, di obbligazione, di vizio e di virtù sarebbero vane illusioni e pregiudizj. Dunque il consenso dell'umanità in ammettere una legge dimostra Dio. Si provi la minore. La legge non può affatto prescindere dalla presunzione di un supremo legislatore. Potrà l'uomo tutto al più conoscere distintamente la forza obbligatoria della legge, per quella naturale ripugnanza al male che la natura ha messo in tutti i cuori non ancor depravati e rotti a ogni sorte di malvagità. Ma riflettendovi sopra un pochino, se si giunge a metter da parte l'autore supremo della natura, la legge non avrà più forza e sarà sbandita come un pregiudizio vano di educazione, o ritenuta come mezzo prudente da infrenare i popoli, cioè come scaltra impostura per tiranneggiare la moltitudine, e beffarsi della sua credulità. Perchè dunque la legge riesce vana senza interporvi la divina autorità? La legge comanda alle volontà libere degli uomini, e in certo modo le lega e le necessita: ma la volontà non può esser fisicamente costretta e necessitata ad operare; dunque la legge impone una necessità di ragione e non di forza fisica alla volontà. Questa specie di necessità dicesi obbligazione: ed è appunto quel vincolo che l'uomo conosce di poter fisicamente infrangere, ma vede altresì che così facendo, contraddice al retto ordinamento della sua natura e fa un uso perverso delle sue facoltà.

Or poniamo che non ci sia Dio, nè essere alcuno superiore all'uomo che imponga la legge: sarà essa comandata da quella stessa natura che vi si dee conformare, cioè da quelle tendenze che ti dicono interiormente, fa il bene, non fare il male. Ma altre tendenze ed altre leggi anche naturali dicono tutto l'opposto: e le sentivano queste leggi nelle proprie membra ripugnanti alla legge della ragione, e strascinanti alla legge della colpa perfino i sommi eroi del cristianesimo. Dunque la natura stessa che inclina co' sentimenti di onestà e di pudore a fare il bene, con altri movimenti più petulanti e ribelli ti alletta ad assaporare il calice de' piaceri, a coronarti di rose prima che appassiscano, o a carpire il momento anzi che tramonti il giorno e si dissipi l'incantesimo. Quegli stessi motivi che all'uomo pio e religioso sono incitamenti a sforzarsi e a meritare, mettendo a profitto gl'istanti della vita breve e mor-

tale, erano ai poeti epicurei ragione validissima di conchiuderne tutto l'opposto. La controversia è dunque tra il senso e la ragione: chi entrerà giudice in questa lotta? se non c'è un arbitro che decide, regnerà la legge del più forte, e voi dovrete approvare indistintamente qualunque partito. Pure non è così: voi vi appellate alla ragione: per qual legge? per quella della ragione? ma anche il senso ha la sua. Bisogna dunque riconoscere un dritto superiore alla ragione stessa di cui questa non faccia che sottomettersi solamente all'autorità e promulgarne i dettati: e questo dritto non può in altro fondarsi che in una superiorità di natura che sovrasti insieme alla ragione, al senso e a tutto l'essere umano.

78. Tale autorità non può essere che divina. Essa dee poter comandare interiormente e farsi obbedire: dunque dee parlare un linguaggio intimo ed arcano sì, ma intelligibile; arcano al senso, intelligibile alla ragione medesima. Più; dev'essere un'autorità suprema, eterna, necessaria, immutabile, sapientissima, potentissima: suprema, perchè nessuna cagione escogitabile può render vani i precetti della legge naturale: se un angelo o una creatura di qualunque grado ci annunziasse il contrario, o s'intromettesse nell'osservanza della legge, non potrebbe colla sua autorità nè coll'opera sua mutarne un apice, nè fare che il bene divenga male o il male bene, o che l'uno riesca illecito e l'altro lecito. È eterna, perchè il bene e il male furono sempre tali anche prima che venisse l'uomo al mondo: o meglio in qualunque istante l'uomo sarà stato uomo o sarà, non è possibile che non sia obbligato da questa legge. È necessaria; perchè ad una natura contingente non può imporsi una obbligazione reale e necessaria se non dall'ente necessario: o meglio se la legge acquista valore e sanzione dall'autorità del legislatore, da un legislatore contingente o da una volontà contingente non può seguire una legge di opposta natura. Così son contingenti le leggi umane, perchè chi le fa o altri che vengon dopo, possono egualmente abrogarle. È immutabile, per le stesse ragioni di sopra. È sapientissima perchè dee prevenire tutti i casi possibili ne' quali la legge soffrirebbe eccezioni; e deve invigilare ne' cuori degli uomini perchè la parte più nobile dell'uomo sia soggetta alla legge e dia anima e vita alla osservanza esteriore. Finalmente è potentissima perchè affine di ottenere efficacemente l'osservanza, dee proporre premi e pene convenienti; ed attener fedelmente la promessa. E il cuore umano trattandosi di

retribuzione, non ambisce meno che il bene sommo o Dio stesso: e finchè non si tratta di questo, trova ragionevole il preferire l'uso assoluto della sua libertà a qualsivoglia altro bene che non sia sommo.

Un'autorità che abbia tutti i caratteri finora descritti, che ne abbia un solo in grado massimo, non è altri che Dio: dunque la legge e la morale de' popoli senza Dio andrebbe in rovina. E Kant che volle dare alla morale una base nella ragione pratica e nel suo imperativo categorico, e pose Dio come semplice postulato incapace di essere conosciuto con certezza dalla ragione speculativa, tradì egualmente e la causa della metafisica e quella della morale.

79. Ora la legge naturale si conosce dagli uomini, essa è universale, indipendente da tutte le circostanze di età e di tempo, di clima, di educazione. I popoli del mondo antico e del nuovo, le scuole, le sette, le società, le istituzioni umane han sempre avuti gli stessi sentimenti intorno al giusto, all'onesto, al dovere. La legge morale conserva e rispetta i sacrosanti diritti dell'umanità; essa collega gli uomini e li stringe in comunanza civile co' vincoli più cari di patria, di amistà, di parentela; governa gli stati e mantiene l'ordine pubblico, raffrena l'impeto de' malvagi e loro impedisce di nuocere a' buoni e molestarli nell'uso legittimo de' loro diritti: soggetta gli uomini a un'autorità visibile, ma si erge a sindacare qualunque umano potere e ne previene e ne condanna gli abusi. In faccia alla legge solamente avviene che gli uomini sien tutti pari, non già di quella falsa e sognata uguaglianza che sovverte gli ordini sociali e solleva i popoli contro all'autoritá di chi ne regola le sorti e i destini temporali: ma di quell'altra che insegna a' principi ch'essi hanno de' doveri gravissimi da soddisfare e come uomini e come coloro cui fu commesso dalla Provvidenza di farne le veci nel governo de' popoli: che a questi inculca riverenza e soggezione a chi li regge in nome di Dio da cui ogni autorità deriva sopra la terra; e agli uni e agli altri ricorda che sopra ogni umano tribunale avvi un sindacato supremo dinnanzi al quale compariremo tutti insieme assistiti unicamente dalle opere nostre buone o ree, accusati o difesi dalla voce della nostra coscienza.

CAPO V.

Dell'ateismo.

80. Per toglier peso alla dimostrazione cavata dal consenso del genere umano, alcuni hanno voluto riconoscere nella storia un gran numero di atei. Altri vi ha trovate intere nazioni vissute per molti secoli nell'assoluta ignoranza di Dio: e non potendo di ciò addurre documenti storici, ha chiamato in soccorso opportunamente le congetture e le probabilità, allegando la ignoranza e le lagune della storia e delle notizie geografiche. Più che altri in questo aringo si è distinto Pietro Bayle, risuscitando le eleganze, i sali e la empietà di Luciano (1). Per buona fortuna oggimai non si parla della sua Repubblica degli atei altro che come d'un luogo comune delle scuole. Io so che a' tempi nostri la superficie del globo è stata già percorsa quasi di palmo in palmo; e tutto dì si passa con somma facilità dall' uno all' altro emisfero; che vi sono tra' viaggiatori non già solo trafficanti avidi di trarre oro ed aromi dalle Indie o dal Perù, ma scienziati e dotti d'ogni maniera forniti di tutti i mezzi opportuni, mandati a bella posta da' governi per istudiare e far copiosa raccolta di documenti per la storia naturale del globo, per lo studio comparativo delle lingue, per la notizia de' costumi, della religione, della cultura, della costituzione politica di tutti i popoli antichi e moderni a fine di restituire la storia del genere umano. So parimenti che zelanti missionari penetrano fin dentro alle tribù selvagge dell'America e dell'Oceanica; trattano familiarmente con quelle abbandonate popolazioni; ne apprendono il linguaggio; entrano a soccorrerli fin sotto alle loro capanne. E dopo tante ricerche a nessuno de' nostri europei è riuscito finora di trovare un popolo, una tribù, una carovana di atei che ignorassero assolutamente o protervamente negassero Dio. Che anzi osservansi dapertutto non già solo monumenti e vestigj di antico culto, ma usanze tuttora vigenti di preghiere, di espiazioni, di sacrifizj e di tutto ciò che attesta negli uomini la credenza a un essere supremo, a un sommo spirito, da cui vengono i beni e i mali, che veglia sulle umane azioni, ed esige l'osservanza di una legge moderatrice degli atti e de' costumi. Questo fatto è

(1) *Pensées sur la Comète*, Rotterdam 1703.

ormai sì ben contestato che non occorre qui discendere a particolarità (1): e si può dir francamente che una generazione di uomini destituiti del tutto di idee e di credenze religiose, dovrebbe riguardarsi come una di quelle mostruose eccezioni la cui insolita rarità conferma anche meglio la legge universale. Perfino ne' corpi si veggono a quando a quando figure mostruose e storpiate. Diremo perciò che quella è la forma originale del corpo umano, e che tutte le altre son perfezioni e raffinamenti dell'arte?

Ora gli atei, se ci fossero, o solitari o associati in gregge e tribù, non dovrebbero riguardarsi altrimenti. E difatti i casi che ci si oppongono, non presentano mai un popolo, una repubblica ben ordinata che professi empietà od ateismo, ma una mano di feroci cannibali che si pascono di carni umane e bevono il loro sangue.

Quanto agli antichi scrittori che ci hanno dati per atei intieri popoli, bisogna pur avvertire che tali spesso si dicono dagli storici gentili o quelli che ricusavano di adorare le loro divinità, nel qual senso anche i primi cristiani furono accusati di ateismo; o quegli altri la cui vita e barbari costumi li dichiaravano praticamente per tali.

Qualche difficoltà è pe' filosofi, perchè si sa non esser mancati in ogni tempo de' cervelli bizzarri che gloriavansi di aver tolta l'idea o il timore degli dei dalle menti degli uomini. Tali si dicono essere stati in antico Prodico, Ceo, Eveemero, Crizia, Protagora di Abdera, Diagora di Melia, Teodoro di Cirene, licenziati tutti in ateismo da Sesto Empirico. E qualcuno di loro come Teodoro, ha riportato pure il suffragio di Cicerone. Tali più recentemente Spinoza, Tolando, Collins, Hobbes; e più vicini a noi i begli spiriti del secolo scorso le cui buffonerie pur troppo son conosciute. Si può dunque asserire che ci sieno mai stati atei veramente tali?

81. Atei son coloro che non riconoscono alcuna divinità. Saranno positivi se negano direttamente la realtà di qualunque essere superiore e divino; negativi se solamente l'ignorano. Distinguonsi inoltre gli atei in teorici e pratici. I primi insegnano come dottrina ciò che altri addimostrano nella loro condotta, vivendo in quella guisa che farebbero se non ci fosse

(1) Si possono vedere le *Lettere edificanti*, gli *Annali della Propagazione della Fede* e gli *Annales de Philos. chrétienne* ad ogni tratto: Balbi, *Précis de Geogr.* pag. 63, 965, e 1151, Paris 1844 ed altri.

alcun Dio da temere. Finalmente si suol dire vincibile l'ateismo se può con mezzi ordinari dissiparsi; ed invincibile, se questo non è possibile. Che diensi atei e teoretici e pratici, non è cosa su cui si debba molto penare a dimostrarla. « Disse l'insipiente: non c'è Dio; le sue vie si corruppero tosto e divennero abbominevoli (1) » è storia divina di ciò che veggiamo avvenire sotto gli occhi nostri. Così non ne fossero frequenti gli esempi! La questione è stata sempre degli atei negativi, se si dieno in fatto di tali uomini che del tutto ignorino Dio e non ne abbiano veruna idea. Ed anche qui io mi asterrò da dispute inutili sugli abitatori de' paesi non esplorati nell'interno della Nuova Olanda o in altre contrade del globo, che essendoci sconosciute darebbero luogo a mille congetture inconcludenti. L'idea di Dio, come vedemmo, è tale che con un poco di riflessione sulle cose create l'uomo non tarderebbe a ravvisarla nel fondo di tutti i suoi pensieri, e ad annunziarla a se medesimo coll'ajuto del segno o della parola. Se manca del tutto o l'uso del linguaggio o quello della riflessione, l'uomo avrà sempre Dio presente all'intelletto, ma non si accorgerà mai di averlo dinanzi a se, nè potrà riconoscerlo e adorarlo.

82. Un'altra questione io muoverei piuttosto sugli atei teoretici; s'ei sien tali per intimo sentimento, o per sola esterna professione. E quanto a ciò abbiamo da una parte nel passo citato de' salmi che l'empio nega Dio nel suo cuore, cioè interiormente, nello spirito, giusta il linguaggio scritturale: e dall'altra le teorie dianzi stabilite ci portano a concludere che non si dieno atei di persuasione, avvegnachè l'idea di Dio si ponga a tutti presente; e dalla sola idea che ne abbiamo, già siam condotti a riconoscerne la realtà; o meglio Dio non può altrimenti conoscersi che come ente attuale, realtà primitiva. Questa obbiezione non isfuggì a sant'Anselmo la cui dottrina noi abbiamo seguita: « Cur itaque dixit insipiens in corde suo, non est Deus, cum tam in promptu sit rationali menti Te maxime omnium esse? » La risposta che ne dà, è semplicissima: « cur, nisi quia stultus et insipiens (1)? » E nel cap. IV si fa di nuovo sullo stesso argomento e domanda come abbia potuto lo stolto dir ciò *in corde suo*, cioè sapendo quel che dicea. E risponde: « Adunque nessuno che intenda ciò che è Dio, può pensare ch'ei non sia; quantunque dica tali parole nel suo in-

(1) *Psal.* 13, v. 1.
(2) Anselmi *Proslog.* cap. III.

terno o senz'alcun significato o con un senso totalmente estraneo. Perocchè Dio è ciò di cui non può idearsi cosa maggiore: il qual vero chi ben comprende, ed egli intenderà altresì che quest'essere talmente è, che neppur col pensiero possa concepirsi non essere. Chi dunque comprende che Dio è tale, non può pensare che egli non sia (1) ». E veramente non si dà errore in cose di puro ragionamento senza una falsa intelligenza di termini. L'argomento di sant'Anselmo e tutti gli altri coi quali si dimostra l'esistenza di Dio, son tali che ogni uomo di buona fede che li assapora e vi si ferma attentamente, non può non restarne convinto. Se dunque si trova qualcuno che ad onta di ciò non si accheta alle pruove, e va imaginando casi e fortune per ispiegar l' universo, gli si può dir francamente ch'egli non intende quel che dice. Cercar come il caso abbia potuto formar il mondo, è contradirsi nei termini: è un confessare da una parte che quest'ordinamento di cose abbisogna di una cagione proporzionata; e negare ad un tempo che l'opera di tal cagione sia intervenuta nella fabbrica del mondo. Similmente un che dicesse, Dio non è, o intende la voce Dio, e si contradice ne' termini; o non l'intende, e non può dirsi ateo, perchè non si nega ciò che non si conosce. Tuttavia la contraddizione trovasi in tutti gli errori: e siccome errare è proprio dell'uomo, così non è raro ch'egli si contradica fin nelle cose più patenti. Una di queste più solenni e mostruose antilogie è appunto la professione di ateismo, che sempre dee venire in contraddizione coll'intimo senso del vero, di quel primo vero in forza di che si ammettono tutti gli altri. L'uomo che è tratto da un qualche interesse a smorzarne la luce dell'evidenza, cercherà diverticoli ed ambagi di parole; inventerà sinonimi ambigui ed inconcludenti: e tanto lotterà coll'intimo convincimento che giungerà pur finalmente a far tacere un tantino la voce interiore e a formarsi una persuasione fattizia oscura e ingarbugliata, mercè la quale possa dire a se medesimo, non c'è Dio, e sgravare il suo cuore da' segreti timori, da' rimorsi notturni che gli rendevano duri e interrotti i riposi e venivano ad avvelenare il fondo del calice de' piaceri.

83. Vari sono i ripieghi di cui si servono i filosofi per escluder Dio dall'origine delle cose: alcuni ammettono la materia eterna e vi aggiungono un principio interiore vivificante che la fecondi e la faccia fermentare: da questo movimento vitale

(1) Ivi c. vi.

e calorifico germogliano tutte le cose. È questa appunto la dottrina stoica sull'anima del mondo quale la descrisse elegantemente Virgilio:

Principio caelum ac terras camposque liquentis
Lucentemque globum lunae, titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum,
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus.
Aen. l. VI, v. 724.

E nel IV delle Georgiche, v. 221.

deum namque ire per omnes
Terrasque tractusque maris caelumque profundum.
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum.
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas:
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia; nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere caelo.

Gli Stoici a vero dire riconobbero un Dio; ma talmente lo congiunsero alla materia e ne lo resero dipendente, che volendovi discorrer sopra seriamente, non se ne saprebbe a pezza distinguere (1). Impiegavano anzi essi di proposito varie pruove a dimostrare la esistenza di Dio: valevansi del consenso degli uomini, dell'ordine ed incatenamento delle cose. Ma in sostanza con questo intendevano concludere che l'universo è uno, e debb'essere considerato come formante un tutto fisico, una specie di smisurato animale, cui Dio serve di principio e di calor vitale, d'intelligenza insieme e di ragione. Se in vece di riputar come atea questa dottrina, volesse alcuno segnalarla di panteismo, io non gliel saprei contendere.

84. Vengono in secondo luogo gli atomisti, Democrito, Epicuro e l'onorato suo gregge. Noi ne esporremo le dottrine nella cosmologia (2). Il moto naturale agli atomi, il caso e l'incontro fortuito sono i semplici materiali che mettonsi in giuoco

(1) Sugli Stoici v. Ritter. *Hist. de la philos. ancienne*, t. III, liv. XI, ch. IV, pag. 470, trad. de l'allem. par Tissot, Paris, 1836.

(2) Vedine la elegante esposizione che ne dà Tullio *De nat. Deorum* l. 1; e per gli schiarimenti storici Ritter, op. cit. liv. X, ch. II, pagina 397, e l. XII, sect. 1, ch. II, t. IV, pag. 65.

nella filosofia atomistica per la fabblica del mondo. Dio vi è straniero, e volerglielo introdurre, sarebbe una ridondanza importuna. Non si sa che Democrito ne avesse mai fatto parola. Epicuro si esprime con grande incertezza su tal proposito: sente anch'egli la forza della opinione universale, e si mostra inclinato a conformarvisi. Il suo sistema non lo esige, ma non lo esclude. Se gli Dei si fanno conoscere agli uomini, ciò non è certo per forza logica di ragionamento: sarà dunque per immediata rivelazione. Ed è appunto nel silenzio e nella quiete dei sogni ch'essi ci si fanno vedere. Così avviene che fino gli atei non si mostrano lontani dal credere a' sogni e ne risentono notturne paure. In questo stato di cose egli crede di non doversi scostare dal consenso universale; a questi patti però, 1° che non si ammettano altri Dei che sotto figura umana e corporea; 2° che sieno pure di se stessi beatissimi, e si godano tranquillamente i loro ozj sempiterni, purchè non si intromettano a cercare e a decidere delle cose umane, e lascino stare in pace ancor noi, nè ci turbino l' istante del piacere co' loro tetri spauracchi.

Siccome la dottrina degli Stoici coincide in gran parte con quella de' panteisti, ci asterremo dal farne qui la confutazione che rimettiamo al luogo in cui parlerem di proposito di quest'altro errore. Ribatteremo sì i ripieghi degli atomisti, perchè i moderni fatalisti non cessano mai d'invocare gli atomi e l'incontro fortuito. Ecco dunque più per ordine logico che cronologico le principali obbiezioni che si fanno contro Dio dagli atei e dagli empi di ogni età.

85 I. Questo giundizio *Dio è* o si suppone analitico ed è una mera tautologia e un'affermare la cosa di se stessa: o sintetico, e si dee cercare fuori di Dio una ragione per cui gli si attribuisce il predicato *è*: ma ciò importa che Dio abbia una ragione estrinseca del suo essere, cosa che ripugna al concetto di Dio; dunque tal giudizio si ammette senza dimostrazione.

Risp. Il giudizio *Dio è* è essenzialmente analitico, ed è vero quel che si dice nel secondo membro della obbiezione che se fosse sintetico, si distruggerebbe il concetto di Dio. Esso però è tutt'altro che una mera ed insulsa replica della stessa voce. A buoni conti le voci materialmente sono diverse, *Dio*, *è*: nè questa material differenza è cosa da farne poco conto; se noi al primo profferir delle voci ne intendessimo pienamente il significato e comprendessimo in tutta la estensione l'obbietto che lor corrisponde, già dicendo Dio, non avremmo bisogno

di altra aggiunta per avvertire che si parla dell'essere primo, assoluto, necessario, di colui cui disse sant'Anselmo *te maxime esse*. Ma perchè per la fiacchezza del nostro conoscere possiamo formarci di Dio un'idea monca ed imperfetta, perciò ci è d'uopo fare un altro passo, riflettere sulla forza del concetto che rappresenta Dio, e frutto di questa riflessione è appunto il trovarvi tosto o tardi incluso l'essere attuale e illimitato non già come proprietà avventizia, ma come fondamento del concetto stesso. Laonde perchè Dio è l'essere, non possiamo svolgerne l'idea senza trovarvelo incluso e sentir la convenienza di attribuirglielo; ma perchè noi possiamo formarcene un concetto erroneo o per lo meno manchevole e inadequato, perciò non basta a noi la sola idea di Dio, ci fa mestieri passare al giudizio Dio è: e questo passaggio non è pur sempre nè a tutti sì agevole, sicchè per molti convien pure servirsi del terzo atto della mente che è il raziocinio. Così è vero che il giudizio *Dio è* sia analitico; e non è men vero ch'esso sia un vero giudizio e una proposizione rigorosamente dimostrabile.

Osserveremo per altro che l'obbiezione ferisce non solo l'enunciazione sopra detta, ma tutti i giudizj analitici, perchè tutti secondo Kant risolvonsi in mere tautologie. La differenza è solo in ciò che gli altri giudizj di tal natura annunziano una necessità logica ed ipotetica che suppone la realtà del soggetto come condizione indispensabile: laddove questo non suppone nulla ed è l'espressione della necessità assoluta dell'essere fondamento di qualunque ipotesi dalla parte dell'obietto e di qualunque illazione da parte dell'intelletto.

86. II. Gli argomenti fisici si fondano sui principj di causalità e di finalità: ma questi o son subbiettivi, e non dimostrano nulla di reale; o sono obbiettivi, e risolvonsi in una semplice traduzione del teorema che vuolsi dimostrare, Dio crea tutte le cose. Dunque tali argomenti non hanno alcuna forza. Per dimostrare la seconda parte suppongasi per un momento che non sia vera la creazione, allora o il mondo sarà l'opera del caso o conterrà un progresso in infinito: nella prima ipotesi sarà falso che ogni essere ha un fine; nel secondo che ogni evento ha una cagione: il caso è un avvenimento che non ha un fine; il progresso in infinito una serie di cause e di effetti senza causa prima.

Risp. Concedo l'uno e l'altro membro e nego solo l'illazione finale. Se tai principj fossero subbiettivi come li volle Kant, non se ne potrebbe trarre nulla di obbiettivo, conc. Se son ob-

biettivi, risolvonsi in quello di creazione; vero egualmente: dunque essi non dimostrano l'esistenza di Dio, negò l'illazione. L'errore è sempre lo stesso, credere che la dimostrazione debba far nascere dal nulla verità al tutto nuove e non piuttosto cavar dalle premesse quel che esse contengono, ma che noi non avvertiamo contenervisi. La dimostrazione fisica messa in forma sillogistica contiene due premesse, l'una contingente e l'altra necessaria, la contingente è l'esistenza del mondo, la necessaria uno de' due principj surriferiti. Delle due premesse l'una contiene il conseguente, l'altra ve lo addita.

Il conseguente è di sua natura necessario: non può dunque contenersi nella premessa contingente; epperò quest' altro non fa che additarlo contenuto nella universale e necessaria: dunque giusta i canoni logici deesi pur convenire che tali principj contengono implicitamente la proposizione Dio crea, o ch' essi le sono equivalenti. Questo contenervisi però o esservi equivalenti lungi dal render futile la dimostrazione dell'esistenza di Dio, è anzi la sola condizione che la rende concludentissima. Che conto faremo di quegli scrittori che in ontologia rinnegano quel che insegnarono o dovettero per lo meno imparare nella logica?

87. III. L'effetto è di sua natura finito: dunque la produzione di esso non supera assolutamente parlando i limiti di una forza finita. È falsa quindi ogni dimostrazione che dalla esistenza del finito vuol dedurre quella dell'infinito. Ora di questo difetto peccano tutte le pruove fisiche dell'esistenza di Dio: esse giungono a dimostrare tutto al più la necessità di ammettere una virtù superiore a questa natura che noi conosciamo, non già mai una virtù infinita superiore a qualunque forza fisica.

Risp. Se in generale si danno delle dimostrazioni inconcludenti la colpa non è di tutti ma di coloro che le spacciano per buone e irrefragabili. Molto meno poi può esser questo un espediente per combattere con buon successo il dogma che altri si studia di dimostrare.

Rispondiamo direttamente e per singolo alle proposizioni. L'effetto è di sua natura finito, lo concedo; dunque la produzione non supera assolutamente i limiti di una forza finita; distinguo la illazione, non supera i limiti di una forza finita che abbia una causa prima, per ora lo trasmetto; che discenda da altre forze finite con una specie di progresso all'infinito, nego. La parte che fu trasmessa, è suscettibile di esser di nuovo

distinta a quest'altro modo. L'effetto finito non supera assolutamente i limiti della forza finita, se l'effetto è la modificazione di una sostanza, conc: se esso è un essere o una sostanza totalmente nuova, nego. Non senza ragione noi ci siamo sforzati fin dal principio di queste dimostrazioni di smascherare l'ipocrisia del progresso in infinito, perchè una buona parte delle obbiezioni riducesi a sostituire alla causa prima la seconda, e allontanare dal pensiero la ricerca di quella: ma questa investigazione può allontanarsi riempiendo il vuoto di un numero di cause seconde, quanto volete sterminato, ma non mai infinito. Datevi pace non v'è altro infinito che Dio, le serie infinite, i rivolgimenti infiniti, il vacuo parimente tale son miserabili espedienti per evitare d'incontrarvi nell' infinito sostanziale che solo basta a tutto, e senza del quale nulla basta a se stesso, molto meno alla esistenza di altri.

88. IV. Gli atomisti antichi e moderni dimostrano potersi formare l'universo con un numero infinito di corpicciuoli che agitandosi per un vacuo egualmente infinito abbiano perciò a quest'ora esaurite tutte le possibili combinazioni. Tra tali incontri fortuiti si dee contare anche questo che chiamiamo mondo, natura: la natura dunque può esser opera del caso e non abbisogna di quella sapienza ordinatrice a cui si pretende ricorrere.

Risp. Gli Epicurei si credon padroni di supporre tutte le stranezze possibili ed impossibili, purchè riescano a lusingarsi di aver tolto Dio dal mondo. Dapprima domandano una moltitudine infinita di atomi, eterni, improdotti necessari, diversamente figurati. Questa parte non abbisogna di nuova confutazione avendo già noi abbastanza dimostrato nel corso delle pruove l'assurdità di attribuir le proprietà d'infinito, di eterno, di necessario ad altri che a Dio (44). Poi esigono un moto senza che venga impresso da esterna cagione : quindi una modificazione o *clinamen* che è pur impossibile a concepirsi in esseri che muovonsi per cieca necessità: quindi degl'incontri e delle combinazioni. E quasi ciò fosse poco, ti chieggono per ultimo postulato che siensi fino al dì d'oggi già combinati in guise infinitamente variate. Ognuna di queste supposizioni è un salto precipitoso, una contraddizione palpabile: ma l'ultima che pure sarebbe una conseguenza delle precedenti, è tra tutte la più mostruosa. Un numero in atto e realmente infinito si compone di unità; ed io ne posso toglier una: così non sarà più infinito, perchè può ancor crescere di quell'unità che io,

ne sottrassi: e il finito differirà dall' infinito di un' unità. Parimenti a un numero che io suppongo infinito, nessun mi vieta di aggiungere un'altra unità: e quel che ne nascerà, sarà maggiore dell'infinito. Poi se le combinazioni son già tutte esaurite, esse non sono infinite; perchè l'infinito mai non si esaurisce. Or veggasi dunque in che conto si debba tenere un sistema che accumula ipotesi tanto assurde; e che con tutte esse non giunge finalmente a provar nulla, perchè resta sempre a sapere donde vennero gli atomi, chi loro impresse questa natura, questo movimento, questa direzione, e a qual fine.

E poi l'intelligenza e la libertà sono negli uomini che forman parte di questo mondo. Donde vennero ad essi? da quali atomi, da quai moti declinatori potè prodursi l'anima umana colle sue facoltà? Quali atomi poterono ordinare le società, fabbricare i maestosi edifici di Assiria, di Grecia e di Roma? Un atomo ideò il Partenone, il Giove olimpico, il Colosseo? Un atomo levò e sospese la cupola di san Pietro, dipinse il giudizio universale e la trasfigurazione? Un atomo dettò le opere di Platone, di sant'Agostino e di s. Tommaso?

89. V. Noi crediamo che il mondo non sia opera del caso perchè lo troviamo proporzionato ai nostri bisogni: ma ciò dimostra tutto al più la sapienza dell'uomo che se ne serve, non quella dell'artefice che lo conformò. Appunto come un abitatore delle alpi trovando nel fianco scosceso di una rupe alcune punte aguzze che sporgono in fuori, vi si aggrappa per montare e guadagnare il nevoso ciglione. Direste voi per questo che quelle punte furono fatte ad arte dallo scarpellino perchè servissero di scala a' montanari o a' passeggieri? Parimenti chi colto alla sprovvista da un uragano ricovera in una caverna trovata per ventura nel monte vicino, potrà mai credere che quella solitaria tana di lupi fosse stata architettata ad arte per servire a lui di ricovero? Al modo stesso trovandoci noi in questo mondo stretti da infiniti bisogni, usiam l'ingegno, e mettiamo a profitto gli oggetti che ci circondano, facendoli servire agli usi della vita.

La risposta a questa obbiezione dee aver due parti, dee prima smentire direttamente la tante volte ripetuta teoria del caso; dee in 2° luogo appellare al senso comune per conoscere se alla vista, alla contemplazione di quest'universo, possa di buona fede invocarsi il caso per ispiegarlo.

E quanto alla prima parte, caso e fortuna non esprimono già un effetto senza cagione, ma un effetto di cui la mente uma-

na non sa assegnare la cagione precisa. Gli stessi Epicurei non l'intendono diversamente, perchè se per l'opera del caso intendessero che il mondo sia venuto fuori senza cagione alcuna, potrebbero far più breve e dire, il mondo è così, perchè così apparve la prima volta. Gli atomi, il moto, le declinazioni son miseri ripieghi introdotti solamente a fin di rispondere alla inesorabile forza del principio di causalità, di assegnare al mondo una causa sufficiente a spiegarne l'origine. L'unico senso possibile della voce caso nella dottrina degli Epicurei e di tutti i fatalisti è appunto che le cose del mondo avvengano alla cieca e all'impazzata senza che abbiano avuta una direzione premeditata fin dalla prima origine nè l'abbiano mai più ricevuta in progresso.

Or io dimostro che non si dà causalità senza la cognizione e l'ordinamento ad un fine: che però accettato il principio delle cause efficienti, non può rifiutarsi quello delle finali. E come il primo de' due è più comunemente ammesso, e gli stessi Epicurei lo presuppongono, sarà certo un bel trionfo contra questa genia ristaurare la dottrina delle cause finali tanto da essi abborrita con non altri materiali che i loro stessi principj.

Ciò provo a questo modo: la causa diviene efficiente operando: ma non si dà operazione che non sia ordinata ad un fine: dunque ec. Per sostener la minore non assumo già le operazioni libere, o gli atti vitali che manifestamente addimostrano un intento in chi primo ordinolli e li mantiene; ma l'infima tra tutte le maniere conosciute di operare, quella che gli Epicurei credon sufficiente a tutto, il moto. E per non trovarci imbarazzati in quella che Tullio chiamò *atomorum turba*, scegliamone due e mettiamoli in vicinanza nello spazio, padroni del campo, capaci di muoversi e di percorrere in infinito le regioni del nulla. Potendo ognuno di essi muoversi per interno principio, non c'è ragione di dirigersi all'uno od all'altro lato; esso dunque se non è determinato di fuori o da una libera scelta, rimarrà perpetuamente immobile senza operare. La scelta non ha luogo senza una ragione, un intento, un fine da conseguire. Scegliere a *caso* vuol dire senza causa nè efficiente nè finale; non efficiente, perchè questa è l'interna potenza bastante ugualmente a tutto; non finale, perchè non si vuol parlare di fine nell'ipotesi. Dunque se la scelta dee venir dall'interno, ognuno dei due atomi resterà perpetuamente immobile ed in perfetto riposo. Bisogna ammettere una spinta di fuori, una gravità, un'attrazione, un'affinità o cosa somigliante. Ma ciò prove-

rebbe che i due atomi son fatti l'uno per l'altro; e questo, che essi hanno un fine. E la conseguenza non potrebbe evitarsi neppur ne' milioni e milioni d'incontri fortuiti come vedremo. Dunque non si dà movimento senza un fine. Veramente la minore sembra alquanto difficile a dimostrarsi: tuttavia non perdiamo la lena.

Supponendo che non esista altro nè Dio nè mondo fuori de' due atomi, o l'uno tira l'altro verso di se, o tendono entrambi ad avvicinarsi. Comunque sia, se ciò non fanno liberamente, come si suppone, bisogna sempre venire al partito che l'uno sia fatto per l'altro, ordinato all'altro; o per lo meno ammettere nella natura dell'uno una certa convenienza e proporzione verso dell'altro. Questa proporzione nella mente nostra è una vera relazione; in ognuno de' due atomi che chiameremo A e B sarà una *determinata* proprietà. Dico determinata, perchè poteva essercene un'altra opposta o diversa. Se A è talmente condizionato che appetisce B, di questa sua costituzione pel principio di causalità mi è lecito domandare il perchè. Non dite già che questa è la sua natura: natura così determinata e circoscritta nell'operare non può esser necessaria nè da se. Dovette averla ricevuta da altri.

Qui siam da capo. Quest'altra causa non potendo esser B che è della stessa condizione di A, bisogna che riformiamo la prima ipotesi e introduciamo nel dramma un terzo personaggio C di cui sia proprio dare ad A, ed anche a B, per non multiplicare entità non necessarie, questa determinata natura di cercarsi scambievolmente. C essendo una causa, fa duopo che operi, per fabbricar nature. E di nuovo, se opera liberamente, ha già un fine; e se necessariamente, quest'istinto ad operare in tal modo donde le viene? Perchè, se ella sa fare ogni maniera di nature, si limita a far queste determinate? E se l'arte sua non va più oltre, donde le venne comunicata?

Ed eccoci contro il divieto di Orazio, stretti a chiamare in iscena un quarto personaggio D; di cui sia proprio crear la natura di C così conformata che non ve ne potete attendere altro che A e B. Potendosi istituire sopra di D lo stesso ragionamento, io trovo indispensabile venir tosto o tardi a un'ultima causa che operi liberamente e tra' tanti modi possibili di fare preferisca questo anzi che quello. E come non si dà libertà senza cognizione di fine, così non c'è causa che non operi diretta ed ordinata da un fine nell'intenzione della causa prima; nè si può il principio delle cause efficienti accettare per vero,

senza riconoscere altresì quello delle finali. La dimostrazione acquisterà tutto il rigore quando vi si congiunge la somma intelligenza della causa prima, che prevede tutti gli effetti possibili delle seconde, e la sua onnipotenza per la quale senza nulla derogare alla libertà delle creature intelligenti, raffrena da un capo all'altro con forza gli elementi, e con soavità dispone efficacemente ogni cosa.

90. Dopo questa rigorosa dimostrazione appelliamo al tribunale del senso comune. Chi è che vedendo un palazzo in un luogo deserto possa far lo stesso raziocinio che si fa per una rupe o per una caverna? E se taluno affettando uno sfacciato scetticismo, volesse dirci che le pietre di questo edificio da se medesime staccaronsi dalla vicina montagna belle e riquadrate a spigoli, quali rimaste grezze e bugnate nelle facce; quali divenute coll'attrito lisce e polite, e portando seco ciascuna il suo cemento, coll'azione delle piogge aderirono insieme in così perfetta ordinanza da formare zoccoli, muraglie, arcate, peristili di colonne co' loro intercolunni geometricamente divisi; volte tutte egualmente messe a disegno e condotte in fughe di maestosi porticati: che i legni della foresta rotti dal vento e trasportati dalla corrente de' fiumi trovaronsi, non si sa come, ben commessi e conficcati nella sommità dell'edificio, e la polvere vi si posò indurita e cotta agli ardori del sole formandovi sopra a giusto pendio le tegole, gli embrici e le grondaje: costui che tali cose sognasse, non sarebbe da noi riputato un frenetico?

Or io voglio considerare per ora quest'universo come non più che un palagio: vorrete negarmi che nelle sue parti risplenda tanta simmetria quanta se ne vede in un edificio ben architettato? Se dunque questo non saprebbe attribuirsi al caso, come si potrà creder cieca e casuale la fabbrica dei cieli e della terra ove a sì chiare note si legge la sapienza del sommo Architetto? Anzi che dico io un palagio? una capanna, un lasso squadrato, un solco nella terra bastano a farci invincibilmente conchiudere che uno scarpellino od un agricoltore hà dovuto lavorare in quel luogo. E poi facciamo sì agevole h'aggiustar la macchina di questo universo che colla sola grandezza spaventa e inabissa la umana ragione, sorpassa tutti i calcoli degli astronomi, esaurisce tutte le analogie e le supposizioni possibili a farsi dalla nostra mente!

CAPO VI.

Degli attributi di Dio.

91. Non è facile distinguere in Dio gli attributi dalla essenza: perocchè in realtà essi non se ne distinguono se non solo a modo nostro d'intendere. Tuttavia pare che l'essenza se ne debba costituire nella idea di essere o di ente assoluto e senza limitazione. Qualunque perfezione che a Dio si voglia attribuire, è in lui qualche cosa di reale, e vi sta in tutta la pienezza del suo essere: e però l'*essere* è il concetto comune che include tutte le perfezioni e gli attributi divini. L'essere di tal natura vuole annunziarsi assolutamente e senza limitazioni, perchè se gli si dà una qualifica qualunque, esso non sarà più la essenza, ma un attributo speciale di Dio, come quando lo si appella l'essere eterno, immutabile, infinitamente buono, saggio ec. Queste espressioni obbiettivamente prese sono sinonimi perchè Dio eterno non si differenzia da Dio onnipotente, buono: ma rispetto a noi esse ci presentano diverse relazioni che la natura divina sempre identica a se medesima assume verso le creature.

Quando stabiliamo la essenza divina nell'essere assolutamente preso, intendiamo dire altresì che a lui si conviene ogni perfezione reale che non ammetta esclusione o limitazione di sorta alcuna. E per questo gli attribuiamo la intelligenza, la libertà, e ne escludiamo la estensione; perchè quelle si possono concepir senza limiti e queste no.

92. Si dirà che la nozione dell'essere non distingue abbastanza Dio dalla creatura; perchè è comune ad entrambi. Rispondiamo che bisogna tornare ai principj stabiliti nel capo I di questa parte. In Dio essenza, essere, ente sono la stessa cosa, perchè la possibilità non differisce dall'atto; e questo ne costituisce la natura. La voce essere dunque si conviene a Dio per natura, laddove alle creature si adatta per partecipazione; epperò l'essere divino si dice assoluto, proprio, da se, illimitato, e quel delle cose create relativo, comunicato, da altri. Ma torno a dire, quanto meno di tali aggiunti si danno alla voce essere, tanto meglio essa ne esprime la pienezza e la necessità e meglio si conviene alla essenza divina ; più si moltiplicano gli epiteti e più ci allontaniamo dal concetto puro dell'essenza e ci troviamo senza avvertirlo nella enumerazione degli attributi.

93. Stabilito l'essere per fondamento di tutto ciò che possiamo in Dio contemplare, distingueremo prima di tutto nella natura divina quegli attributi che a modo nostro d'intendere esplicano la pienezza dell'essere, da quelli che ce ne danno a conoscere l'operare. Perocchè sebbene in Dio questo secondo si comprenda talmente nel primo, che non se ne possa disgiungere; a segno tale che la divina essenza dicasi atto puro: nondimeno perchè nelle creature mutabili veggiamo l'atto disgiunto dalla potenza, così per certo modo d'intendere anche in Dio sogliamo distinguere l'una cosa dall'altra.

L'essere divino è uno, necessario, indipendente, immutabile, infinito: l'operare si suddistingue nell'intendere e nel volere: nella intelligenza risiede la verità e la scienza divina, la preveggenza e la provvidenza: nella volontà sono la potenza, la bontà, la santità, la giustizia. In tutto è perfezione assoluta ed infinita. Accenniamo brevemente lo svolgimento di questo disegno.

94. Teorema I. Dio è uno. — Dio è l'essere senza limiti indipendente, assoluto. Se fossero più di uno, questi non avrebbe le perfezioni dell'altro; e nessuno de' due sarebbe il sommo perfetto. Poi o l'uno dipenderebbe dall'altro; o sarebbero entrambi indipendenti: nel primo caso chi dipende non è assoluto, tale cioè che può stare e concepirsi senza verun altro essere: e se si pongono entrambi indipendenti, nessuno de' due sarà il sommo perfetto; perchè è maggior perfezione che tutte le cose dipendan da lui, anzi che ve ne sia qualcuna che se ne sottragga; ed è massima imperfezione e limitazion di potere che se ne sottragga appunto quella che è più perfetta, e solo gli rimanga un dominio sopra le cose infinitamente al di sotto in natura ed in perfezione. Per altro neanco di queste avrà il pieno governo, perchè è pur mestieri che qualche cosa stia soggetta all'altro; se questo è egualmente supremo ed altissimo tra tutti gli esseri. Queste tutte assurdità che seguiterebbero dalla ipotesi di due enti assoluti e perfettissimi, dimostrano abbastanza la impossibilità di tale ipotesi.

95. Che Dio sia l'ente necessario, indipendente, infinito, è stato abbastanza dimostrato nello stabilirne la nozione e svolger le pruove della sua realtà. Diciamo qualche parola sulla immutabilità.

Teorema II. Dio è immutabile. — Dio è l'ente perfettissimo: chi si muta acquista, perde o cambia una proprietà con un'altra; l'ente perfettissimo non può acquistare nè perdere; se

questo avvenisse , qualche cosa gli mancherebbe o prima d'acquistare o dopo di aver perduto. Non può cambiar con altri le sue proprietà; perchè queste non potrebbero essere nè migliori nè meno buone per le stesse ragioni. Dunque l'ente perfettissimo è immutabile.

96. Teorema III. Dio è il sommo vero. — Il vero riguarda Dio, le cose esistenti, le possibili colle loro relazioni. Ora la prima parte di questa enciclopedia è nella natura e negli attributi divini: le altre vi hanno il fondamento e la radice; Dio dunque è il sommo vero. Si prova la minore: le cose esistenti hanno il fondamento loro nella creazione in forza della quale procedono dalla divina onnipotenza; e siccome la creazione produce dal nulla, così tutto il loro essere è sostenuto e riposa sull'essere e l'operare divino: talchè chi vede Dio creante questo mondo, vede e conosce pienamente il termine adequato della divina operazione, che è il mondo attuale: e per converso chi vede le cose esistenti e non avverte l'atto creatore che le fa essere, conosce le cose senza intenderne la natura e la cagione, confondendole cioè coll'increato, ovvero fantasticando inutilmente altri ripieghi da spiegar mostruosamente la natura senza ricorrere alla causa prima. Finalmente le cose possibili co' loro immensi rapporti che danno origine ai principj generali e ai teoremi delle scienze razionali, si fondano tutte sul concetto semplicissimo della divina onnipotenza. Il possibile suppone sempre una potenza di farlo divenir attuale; una potenza che si presti a tutto o la onnipotenza: e questa trovasi solo in Dio. Il sommo vero adunque riguarda Dio, la sua potenza, la sua azion produttrice: in guisa che chi conosce Dio perfettamente, chi lo conosce come si conosce egli stesso, già con ciò solo conosce tutto ciò che può capire in una intelligenza qualunque. Dio dunque è il sommo vero.

E da ciò pure si conosce che Dio è intelligenza infinita e conosce egli stesso con una scienza che non ha limiti.

97. Teorema IV. Dio è il sommo bene. — Bene è l'essere in quanto è oggetto dell'appetito ragionevole o della volontà. Questa vi tende perchè in esso scorge qualche perfezione: e la tendenza è maggiore o minore, secondo le misure della perfezion che vi scorge. Dove dunque la perfezione è infinita, la tendenza della volontà é massima e la bontà è somma. Dio è il sommo perfetto: egli dunque è bene sommo.

Egli è pure sommamente buono. Buono si dice l'essere libero la cui volontà è inclinata e congiunta al bene. Perche sia

sommamente buono fa duopo che sommo sia il bene cui aderisce, somma la forza con che vi si congiunge. In Dio riunisconsi perfettamente queste due condizioni: egli è sommo bene, e però la sua volontà non può amare che il bene e necessariamente il sommo bene cioè se stesso. Dio dunque è sommamente buono.

98. Corollario. Da ciò ricavasi che la bontà di Dio non consiste nel far del bene a dritto o a torto alle sue creature; ma nell'amare il bene con quella misura ch'esige la natura di esso bene. Il sommo è amato da Dio sommamente, con amor necessario: epperò dirigere tutto a se, cercar la sua glorificazione, non è in Dio vizio d'egoismo, ma colmo di perfezione e di bontà. Il bene finito è amato da lui liberamente e in ordine al bene sommo. E siccome al sommo bene non son mica necessarie le creature o i beni finiti, perciò egli le ama finchè le vuole e le crea; e avrebbe potuto non amarle e lasciarle nell' obblio del nulla.

Le obbiezioni contro la bontà di Dio cavate dalla permissione del male saranno sciolte quando si parlerà della provvidenza e del governo del mondo.

CAPO VII.

Della creazione.

99. Questo capitolo ha per iscopo di mostrare la realtà della creazione: esso contiene l'argomento fisico dell'esistenza di Dio da noi esposto più sopra, ma con ordine opposto: in quello si comincia dal mondo per elevarsi a Dio; in questo da Dio si discende a conoscere la realtà del mondo come essere distinto e dipendente da Dio. Quest'argomentazione dee contenere i principj per confutare tutti gli errori che tendono a confondere questi due termini Dio e mondo, l'infinito e il finito: tali sono il dualismo persiano, il politeismo pagano, l'unica sostanza di Spinoza, l'emanazione e il decadimento degli antichi, il progresso continuo e la natura che mano mano si va facendo Dio senza mai giungervi, dei moderni alemanni. Stabiliamo in questo capitolo la dottrina, e riserbiamo al seguente la confutazione degli errori.

100. Teorema I. La creazione non è necessaria. — Dio è l'ente necessario e perfettissimo, e sotto questi attributi esso è necessariamente reale. Il perfettissimo è indipendente e non abbisogna di nulla, siccome quegli che contiene in se la pienezza dell'essere e non la trae d'altronde. Contiene altresì la pienezza del bene, essendone egli stesso sorgente inesausta. Egli dunque non abbisogna di alcuna cosa fuori di se che o gli dia l'essere o le perfezioni o lo renda beato. La creazione è produzione al di fuori di nuove sostanze, di esseri che prima non esistevano: se dunque l'ente creatore vi fosse portato per necessità di natura, egli sarebbe bisognoso di tali esseri, e non potrebbe star senza di loro. Ma ciò arguisce imperfezione e insufficienza nel creante: dunque la creazione non è necessaria. Arguisce insufficienza; perocchè questa necessità è una forza, un bisogno irresistibile: tal forza non può venir fatta dalle creature che ancor non sono: dee venire dall'interno. Se l'è una forza cieca, l'Ente perfettissimo sarà impotente e miserabile, soggetto a fatalità che non sa dominare, e di cui non sa neppure rendersi conto: se la forza è morale, diretta dal conoscimento, non potrà altrimenti spiegarsi che come una causa finale movente l'intelletto, e per esso la volontà, a creare come a cosa migliore e preferibile al non creare. Ma migliore per un ente ragionevole è ciò che può perfezionar l'operante

e preferibile è quel che conduce al conseguimento del fine ultimo: e qual sarà questo fine necessario ottenibile solo per mezzo della creazione? questo fine che ottenuto renderà l'operante perfetto? e perciò senza il cui conseguimento Dio non sarà perfetto? Se egli avesse bisogno della creazione per dirsi perfetto, avrebbe bisogno del mondo che ne è il termine. Questa orrenda bestemmia è pure una delle più comuni squisitezze che ripetono francamente ad ogni pagina gli odierni panteisti. Se la si vuole evitare (e il filosofo di mente sana dee abominarla) non c'è altro rifugio che riconoscere la libertà della creazione; epperò la contingenza delle cose create.

101 Teorema II. Dio può operare esternamente. — Dio è perfettissimo; dunque può tutto ciò che non ripugna ai suoi stessi attributi, e per lo meno può far qualche cosa; perchè s'ei non potesse far nulla, sarebbe del tutto impotente, e le voci potere e possibilità non avrebbero senso. Non l'avrebbero in Dio che non può nulla, non nelle cose fuori di lui, perchè nulla esiste se non per un atto del suo potere. Gli si accordi dunque qualche potere. Ma potere dice un termine contingente, e perciò fuori di Dio; se no, sarà tutto atto puro, e mai nulla in potenza. Potere è virtù che può entrare in esercizio e starsi in riposo: se dunque Dio non operasse e non potesse operare al di fuori, egli opererebbe tutto al più internamente con quelle operazioni ineffabili che adora la fede cristiana, ma non avrebbe potere alcuno: ciò che Dio fa nell'interno suo, è atto naturale, e non può mancare. Se qualche cosa ei facesse entro di se, contingente e mutabile; Dio crescerebbe o scemerebbe di pregi e di perfezioni, che nel sommo perfetto è assurdo a pensarsi. O dunque egli può qualche cosa al di fuori, o non può nulla, è impotente, è inetto a checchessia; conclusione apertamente assurda e ingiuriosa.

Si prova questo stesso dall'idea di moltiplicità e di numero. Egli è certo che il numero può crescere e mancare: l'aumento o la diminuzione non cade certo nell'essenza divina, ch'è una e semplicissima; non nelle relazioni personali (per prevenire le obbiezioni dalla parte de' cattolici; sebbene non saprei che buoni cattolici sarebbero quei che ammettessero la trinità e negassero l'onnipotenza divina) che sono determinate tante e non più. Se dunque il numero è veramente capace di aumento o di diminuzione, ciò è appunto perchè Dio può produrre il multiplice operando fuori di se.

Terzo, io provo la stessa cosa dalla idea di libertà. Esser li-

bero e padrone del suo operare, è cosa più degna e riguardevole, che esser soggetto a fatale necessità. Ora Dio non è libero quanto al suo interno operare; ei si conosce e si ama eternamente: e questa è somma perfezione, come sarebbe imperfettissima cosa ignorare o non amare il sommo bene. Se dunque si può attribuir libertà all'operare divino, egli è solo riguardo a quelle cose che non son Dio, verso le quali egli è padrone di eleggerle o no, di preferirne una infra tante.

102. Teorema III. Dio non può altrimenti operare al di fuori se non trae qualche cosa dal nulla. — Operare al di fuori, egli è aver un termine esterno delle sue azioni. Il termine esterno dell'azione divina, se non è tratto dal nulla, sarà o increato e necessario, o emanato dal seno stesso di Dio: nessuno di questi due partiti può accettarsi; resta dunque il primo. Non può ammettersi increato e necessario il termine dell'operare divino. Quest'altro ente increato e perciò necessario, sarebbe altresì l'essere assoluto, pieno, perfetto, senza limitazione, senza macchia, ombra o difetto, come provammo di Dio, che riconosciuto una volta per necessario ed *a se*, porta seco questi altri attributi; sarebbe in somma un altro Dio, non come l'idearono i dualisti, malvagio per indole, distruggitore, o veramente passivo, inerte e indocile a qualsivoglia forma, ma Dio vero e perfetto come il nostro che adoriamo. Or questo consolato dell'universo, questo doppio principe, senza vestigio di maggioranza nè di preminenza in uno de' due, è stato da noi rigettato come assurdo al capo prec. n°. 94. Eppure date una volta a un secondo principio un solo degli attributi divini, la necessità di esistere, l'indipendenza o altro simile; e voi ne avrete fatto un altro Dio; perchè Dio non ammette più e meno nella sua natura, non può colorirsi a chiaroscuro, non può un essere dirsi più o men Dio: e perciò non c'è mezzo, quest'essere di cui parliamo, sarà o Dio o cosa finita e in immenso al di sotto di lui. Ripugna dunque il dualismo nel senso di due esseri coesistenti uno de' quali si supponga che operi sopra dell'altro. E per le stesse ragioni ripugna altresì qualunque specie di dualismo sotto qualsivoglia forma.

103. Ma ponגansi pure i due principj egualmente sommi e perfetti: egli è indubitato che nessun de' due può operar sopra dell'altro; perchè operare esternamente è trasformare, modificare, dominare il termine su cui si opera. L'uno de' due dovrebbe dunque soffrire l' umiliazione di lasciarsi cavalcare

dall'altro e prestarsi nelle mani di lui come molle cera o come creta nella ruota del vasajo: ma queste idee son sì goffe e triviali, che il volervi più insistere sarebbe un disonorare la causa presa a difendere. Passiamo dunque all'altro membro, che pure va tanto a sangue ai neoplatonici e agli spinozisti del nostro secolo.

Dio non potrà trarre da se, nè dal suo seno, nè dalla sua sostanza l'obbietto del suo operare, e dargli vita e sussistenza al di fuori. Una cosa che è fuori di Dio, ne è già distinta sostanzialmente, perchè in lui non son modi nè accidenti, nè aggiunte o diminuzioni che sopravvengan col tempo. Tutto è in atto, eterno, immutabile ciò che risiede entro di lui. Esserne dunque distinto, non già solo col pensiero, ma realmente, vuol dire sussistere fuori della sua sostanza. Ciò ch' è distinto dalla sostanza divina, è imperfetto, o non è certo perfettissimo. Ammettere dunque che i semi o l'embrione di tali sostanze siensi trovati anche per un momento nel seno di Dio, vale altrettanto che riconoscere in essolui il germe primitivo, il semenzajo di tali imperfezioni, il che non combina coll' idea che abbiamo del sommo perfetto.

Se cominciando dalle cose di fuori troviamo impossibile che esse vengan da Dio per emanazione, diverremo alla stessa conclusione partendo dalla natura divina. Dio è perfettissimo; l'emanazione delle cose importerebbe in lui una mutazione e un decadimento attuale dalla sua primiera perfezione. Perciocchè s'egli contenea dentro di se i germi di tutte le cose mondiali, bisogna dire che tali quintessenze di cose immanenti sostanzialmente in lui erano perfettissime, come tutto che è in Dio. Tirarle dal proprio seno, manifestarle al di fuori, è certo un alterare lo stato di tali elementi divini. Non si altera se non ciò che può perdere, acquistare o scambiar con altri le sue perfezioni. L'emanazione adunque è sempre un passaggio da uno stato di perfezione ad un altro più, meno o diversamente perfetto; e perciò suppone che non sia perfettissimo l'ente dal cui seno essa parte. In Dio dunque non é possibile emanazione di sorte alcuna.

Più ancora; essa dice un vero decadimento; perchè questi semi divini sviluppandosi, divengono mondani, terrestri, umani ec. Ora ella è più perfetta una sussistenza divina che una umana, belluina, terrestre, solare. Si passa dunque dal più al meno perfetto; e la natura divina di cui tali semi facean parte, discende veramente dalla sua altezza, quando questi principj

vestono forme cotanto abbiette e sprégevoli rispetto al loro stato originario e primitivo. Siccome per l'opposto queste stesse nature che prima eran chiuse come nell' uovo, acquistano molto e si vantaggiano senza comparazione, quando di soli uomini o bestie o piante od altro che dir si voglia in potenza, divengono tali in atto: come acquistano e migliorano notabilmente questi stessi esseri quando fisicamente son generati, poi nudriti e cresciuti si fanno individui adulti e perfetti ciascuno nella propria specie.

104. Teorema IV. La creazione è possibile. — È un corollario de' teoremi antecedenti. Creazione è produzione dal nulla: Dio può operare al di fuori; egli non può farlo altrimenti che traendo qualche cosa dal nulla; Dio dunque può creare, e la creazione è possibile.

105. Teorema V. Esiste il mondo. — Noi abbiamo idea del multiplice, del finito, del mutabile, dell'imperfetto, del male. La realtà di queste idee è un fatto che non può chiamarsi in dubbio: se alcuno non le ammettesse, basterebbe esaminare l'indole della idea di Dio la cui esistenza viene ammessa dal panteista. Tale idea, come fu notato è al tempo stesso perfettissima ed imperfettissima, perchè essa mi rappresenta il perfetto in una maniera sommamente imperfetta. Potete negarmi che l'idea di Dio vi sopraggiunse col tempo? che voi lavorate per rettificarla e toglierne via tutto ciò che riputate estraneo alla natura del sommo perfetto? Voi dunque conoscete alcuna cosa d'imperfetto che è il vostro stesso conoscere, il modo vostro di pensare: financo quando pensate al perfetto, il vostro pensiere vi si mostra sotto forme limitate ed imperfette. Voi conoscete altresì delle cose che non pensano: e certo val meglio pensare che no; non potete dunque negarmi che abbiate in pensiero l'idea dell'imperfetto.

Ora o io qui parlo con un ontologista, o con un ideologista, ovvero con uno scettico. Allo scettico fo sapere in prima che egli non ha diritto di frastornare con obbiezioni il corso della mia dimostrazione. Perchè opporre, obbiettare, egli è asserire: e chi asserisce ed afferma già con ciò solo non è più scettico, come mostrammo (Log. n°. 399).

Non si danno neppure ideologi puri ed esclusivi che meglio chiameremmo idealisti, i quali ammettano le idee e neghino la realtà de' loro obbietti; perchè anche le idee in quanto da noi si conoscono e si ammettono, sono obbietti reali (ivi, n°. 409). Sicchè l'idealista affermando la propria idea, con ciò

solo è ontologista; epperò tutta la disputa si limita finalmente con questi ultimi, e basta dimostrare ad essi soli la realtà del mondo perchè tal dimostrazione possa valere altresì per le altre due classi.

Esiste dunque il mondo, l'imperfetto, il finito: quand'anche mi mancasse ogni argomento per dimostrarlo, io troverei l'imperfezione stessa della mia conoscenza. Io la ravviso incerta, dubbiosa, perplessa: io la chiamo a disamina; arrossisco degli errori in cui la veggo caduta: una questione che mi si proponga a risolvere, un partito che mi si offra ad abbracciare, mi obbligano a riflettere, a ponderar le ragioni, i motivi pro e contra: e se io precipito il giudizio o la risoluzione, mi espongo temerariamente al grave pericolo di sbagliare. Non è questa una tacita confessione della mia debolezza, della limitazione delle mie facoltà? L'essere infinito non delibera, non si tien sospeso tra il sì e il no; eppure non corre mai pericolo benchè lontano di errare, non si trova mai nel procinto di aversi a pentire. Più ancora: non è forse vero che le mie idee mi sopraggiungono col tempo, e la mia vita passa tutta in apprendere quel che io prima ignorava? Può l'ignoranza attribuirsi al perfetto, all'infinito?

Che se oltre alla intelligenza consultiamo la nostra sensibilità, ci accorgeremo anche più presto come questa facoltà è limitata nell'organo ove risiede, nelle modificazioni che accoglie, nel modo di avvertirle. E siccome essa ci rivela immediatamente un essere materiale ove si esercita, che è il corpo nostro medesimo esteso e passivo, chi non riconosce tosto da tali proprietà un soggetto limitato e imperfetto che le possiede? Si scorge dunque che la questione dell'esistenza del mondo in quanto essere limitato e imperfetto, è indipendente da quella del mondo esteriore da me distinto. L'uomo è già egli solo un picciol mondo, un *microcosmo*; e siccome non può dissimulare a se stesso la sua esistenza, così non può conoscersi altrimenti che come essere imperfettissimo nelle facoltà dello spirito non meno che nelle proprietà del suo corpo.

106. Teorema VI. Il mondo è creato da Dio. — Creato vale p odotto dal nulla; un tal genere di produzione importa che nulla della sostanza della creatura si tragga o da quella del creatore o da altra preesistente: la prima condizione ci mostra la creatura totalmente distinta da Dio; la seconda ce la fa ravvisare in tutto il suo essere dipendente da lui.

Il mondo è distinto da Dio: ne è distinto in qualche modo,

perchè una cosa non è l'altra. Ne è distinto sostanzialmente: se ne fosse distinto solo a modo di accidente o di modificazione, come i miei pensieri son distinti dallo spirito che li fa, si ammetterebbero di tali modificazioni mutabili ed imperfette nel sommo perfetto, che è assurdo: se si riguardano come parti di un gran tutto, si pone Dio multiplice e composto: se finalmente si vuol derivare il mondo da Dio come sviluppamento ed emanazione di germi preesistenti, s'incorre in tutti gli altri inconvenienti esposti di sopra. Resta che si riconosca il mondo come sostanzialmente distinto da Dio.

Il mondo è dipendente da Dio. Fu dimostrato nelle pruove dell'esistenza di Dio che dipendono le cose l'una dall'altra; e la prima di esse dovendo essere indipendente per non perderci all'infinito, tutta la serie dipende da Dio.

CAPO VIII.

Del Panteismo e di altri errori che confondono il mondo con Dio.

107. Non vi ha altri errori possibili riguardo a Dio che o negarlo o confonderlo colla creatura, l'ateismo o il panteismo. Tutti gli altri riduconsi a questo secondo; perchè dare a Dio una sola proprietà che non gli compete, è attribuirgli ciò che è proprio delle cose create, confondere l'infinito col finito; ecco il panteismo. Ma dall'altra parte far di Dio un essere limitato e creato, egli è distruggerne l'esistenza, negarlo. Siccome dunque il panteismo riepiloga tutti gli errori che posson commettersi nella conoscenza di Dio, così esso risolvesi in vero ateismo. Tuttavia quest'errore si maschera sotto forme diverse, e noi lo perseguiteremo sotto ognuna di esse. Sventuratamente questa trattazione nel nostro secolo è tanto importante quanto nel passato poteva esser quella dell'ateismo e dell'empietà. Il panteismo, dice l'Ab. Bautin, è la vera eresia del secolo XIX. Vi si potrebbe aggiungere ch'esso è un vero paganesimo; e che i filosofanti della nostra età con quel loro cristianesimo progressivo ed esplicantesi per epoche e per periodi, son riusciti finalmente a una specie d'idolatria, più raffinita sì, ma non men contraria che l'antica al genuino cristianesimo. L'idolatria divinizza la creatura, e le dà culto e venerazione religiosa come ad ente supremo; e il panteismo confonde i caratteri dell'esser divino con quei della creatura nella stessa sostanza, nell'unità assoluta. Veggiamo come da questa confusione progressivamente sviluppansi la varie forme che assume il panteismo.

108. Ciò che conosciamo di Dio per le sue esterne operazioni, riepilogasi in quel vero, Dio crea il mondo. L'obbietto di quest'affermazione è doppio, Dio creante, realtà puramente intelligibile, e il mondo creato, esistenza intelligibile nel principio donde parte, sensibile nel termine ove si compie. Questa doppia realtà così collegata mediante l'atto creatore vien percepita da noi nell'obbietto medesimo; ma non è mai conosciuta chiaramente, non se ne distinguono i termini con tutta precisione se non per via della riflessione dello spirito, la quale eccitata da' sensibili e avvalorata dal linguaggio annunzia interiormente a se medesima e può ad altri dimostrare quel che la

prima apprensione le mostrava in guisa da non saperne dar conto nè a se nè ad altri.

109. Ma se la riflessione che sopraggiunge non contenta di leggere fedelmente nella prima apprensione e raccoglierne gli elementi, falsifica questa genuina apparizione del vero trascurandone qualcuno de' termini o confondendoli insieme, allora l'atto giudicativo non più corrisponderà all'apprensivo, la formola rimarrà alterata e l'errore sarà inevitabile. Veggiamo di quali alterazioni essa è capace.

110. Nel primo membro abbiamo sempre l'intelligibile e nel secondo il sensibile: l'intelligibile puro è Dio, il pretto sensibile è la impressione organica o la modificazione interiore dello spirito. Questi due termini presi separatamente, e scambiati ciascuno per tutto il complesso della formola darebbero due sistemi contrari, quel dell'unità assoluta senza pluralità, di un Dio senza attività, senza libertà, senza creazione, senza mondo qual lo dipinsero alcuni de' filosofi indiani, gli eleatici, Spinoza e finalmente i partigiani dell'assoluto: e quel delle sole modificazioni sensibili senza sostanza, come finsero l'uomo Locke, Condillac e gli altri sensisti insieme e idealisti che professaron materialismo senza corpi, senso senz'anima e mondo senza realtà. Si vede che son richiesti grandi sforzi e contorcimenti contro natura prima di giungere a questi sistemi. Tutti gli altri devono per necessità temperare questi due estremi elementi.

Or si contemperino in uguali proporzioni; si avrà il panteismo propriamente detto. Tutto è in Dio: ma non può esservi come sostanza, perchè la pluralità di sostanze è ciò appunto che nega il panteista; vi sarà dunque come modificazione. E quindi il mondo e le mutazioni che ne costituiscono la inesausta varietà, non son che vicissitudini perpetue di modificazioni alternantisi di Dio. Volete riconoscere questa dottrina nell'anima del mondo degli stoici, o più rigorosamente nella sostanza unica degli spinozisti, ve la troverete egualmente ne' primi pennelleggiata con più di poesia, ne' secondi fatturata di formole e artifizj scolastici, ma sempre identica a se stessa, nata dal congiungimento illegittimo dell'intelligibile puro o Dio col mero sensibile o la modificazione, senza il vincolo della creazione sostanziale, che sola può giustificare l'avvicinamento di questi due estremi.

111. Fate però che prevalga uno de' due elementi, il sensibile o l'intelligibile. Se questo è preponderante, vi sarà Dio

essere primo e assoluto, il mondo secondario e dipendente. Se tal dipendenza nascesse dalla creazione, il mondo sarebbe una creatura sussistente, sarebbe quel che è; non vi sarebbe più eccesso di un elemento sull'altro che è contro l'ipotesi: tal disproporzione non può ottenersi se non facendo che uno di loro scemi o scompaja in faccia all'altro. Tolgasi dunque di mezzo la creazione: il mondo com'essere distinto da Dio resterà annullato, rientrerà nella sostanza divina; e questa apparirà modificata, mutabile, svolgentesi successivamente in vari periodi, avente in somma entro se stessa il termine di quella produzione che ci annunziano le modificazioni sensibili. Produrre al di fuori senza creare, è come distrarre e multiplicare la propria sostanza. Quest'è tra tutte la intelligenza che per lo minor male può darsi alla voce *emanazione* applicata alle cose sensibili e finite: intelligenza imperfettissima, che non lascia tuttavia intender nulla, perchè un concetto erroneo è sempre inintelligibile; troverà delle espressioni che ne ricuoprano la magagna, ma spiegazione chiara e precisa non può trovarne nella mente dell'uomo, nè dell'angelo e molto meno di Dio. Attenuando dunque la realtà sostanziale dell'elemento sensibile, si riesce all'emanazione, e perciò alla preesistenza del mondo in Dio e all' assorbimento finale di tutte le cose in lui medesimo.

112. Se per l'opposto vince l'elemento sensibile, se si dà a questo non solo una realtà sostanziale, ma l'indipendenza assoluta da una causa e da una sostanza prima; il mondo basterà a se medesimo, e Dio ci starà ozioso o ne sarà del tutto escluso, la materia parimenti farà tutto co' suoi eterni e necessari rivolgimenti, e lo spirito o sarà formalmente negato, od ammesso come ospite a fare non si sa che. Tal è appunto l'atomismo antico e moderno, pagano e cristiano, con questa sola differenza che i cristiani associando agli atomi un Dio e uno spirito, han commessa una inconseguenza di più.

113. Ognuna di queste dottrine ha la sua forma filosofica e la espressione popolare nelle credenze, nel culto, nella morale pratica, nell' ordinamento del governo e in tutti gli elementi del viver sociale. Solo i due estremi mai non appariscono sotto forma popolare perchè nati da uno sforzo di astrazione impossibile a rappresentarsi nella pratica. Il medio come filosofia è definibile, come credenza popolare si confonde e si perde nella scala poco precisa che corre dal pretto emanatismo al sensismo pratico. I soli sistemi definibili sotto forma pratica son dun-

que l'emanatismo e il materialismo: il primo ci vien adombrato ne' miti indiani della trimurti colle successive produzioni per mezzo di Maja e delle tre primitive emanazioni; nelle favole gentilesche delle genealogie degli dei e degli eroi, nelle teofanie, e poi di rincontro nella metempsicosi e nell'apoteosi. Il dualismo persiano non fa eccezione a questa teorica, ed ha tutti i caratteri della emanazione.

114. L'altro temperamento opposto o il materialismo che finalmente è il Dio ozioso degli Epicurei ovvero la materia e il moto, nelle dottrine popolari riesce al politeismo in forma umana con costumi, passioni e debolezze brutali, all'idolatria e al feticismo, che è il culto di cose insensate o irragionevoli, al sabeismo che all'uso de' Sabei adora i corpi celesti. L'emanazione ha carattere più di panteismo che di ateismo, e il materialismo risente più di questo che dell'altro: e nondimeno entrambi nascono dalla stessa radice, la confusione de' due elementi intellettivo e sensitivo in unica sostanza.

Nel medio evo il corano rappresenta la filosofia del senso, e la scuola aristotelica di Averroe, di Avicenna e degli altri comentatori di Porfirio sostiene le parti opposte. E così pure il primo risorgimento di una filosofia eterodossa in occidente al secolo IX apparisce contraddistinto del panteismo di Scoto Erigena; e più tardi sopraggiungono i nominali che per la salutare influenza del cristianesimo non furon atei; ma prepararono la strada all' ateismo moderno inglese e francese nei secoli XVII e XVIII.

Nei tempi moderni Descartes e Bacone insorgono egualmente contro le tradizioni filosofiche, bandiscono egualmente l'inutilità de' principj generali, mettono tutta la fiducia nella esperienza, con questo sol divario che l'uno appella al testimonio del senso interiore, l'altro preferisce l'esterno. Dall'altro lato il protestantismo sollevavasi contro la tradizione religiosa. Bacone e Descartes ribellavano il senso alla ragione, Lutero e Calvino, la ragione alla fede, l'uomo a Dio. Bossuet preconizzava fin da' suoi tempi che i protestanti non si sarebbero arrestati nel lavoro distruggitore prima di giungere all'ateismo: il fatto non tardò a giustificare il prognostico. La filosofia di Descartes fruttò il panteismo di Spinoza, quella di Bacone il materialismo ateo di Hobbes, di Dodwell; la riforma finalmente produsse il criticismo alemanno, vero panteismo sistematico ed ultima espressione scientifica dell'ateismo vivente.

115. Per meglio ravvisare negli errori de' tempi nostri i due

sistemi opposti del materialismo e dell'emanazione, osserviamo che giusta le credenze degli antichi popoli ci si lasciano intravedere nel loro panteismo due periodi opposti, l'uno di uscita e l'altro di ritorno delle cose in Dio: all'uno appartengono le generazioni degli Dei e degli eroi, e gli uomini che da questi provengono; le metamorfosi degli uomini in esseri inferiori e le trasmigrazioni delle anime loro negli animali o in altre sostanze più abbiette; all'altra gli uomini prodotti dalla creta e riprodotti dai sassi, dai denti di un dragone ed altre somiglianti finzioni, le apoteosi e la inserzione de' loro nomi nell'albo degli Dei; e finalmente l'espettazione che un giorno tutto si sarebbe convertito e restituito nella natura di Dio dal quale le cose erano primitivamente uscite. Al periodo di decadenza apparteneva la rimembranza delle età primitive e il loro ordine di successione indicato per la graduale preziosità de' metalli dall'oro al ferro: a quello del ritorno l'espettazione degli elisi e di una vita migliore in seno agli astri o in compagnia degli dei.

116. Questi due periodi in antico erano tra loro connessi e formavano unico corpo di religione, di mitologia ovvero di filosofia; e perciò se posteriormente li troviamo disgiunti l'uno dall'altro, ciò si vuol attribuire ad uno sforzo d'astrazione e di sofistico ragionamento. Tal appunto è stato il frutto infelice del moderno filosofismo. E qui pure secondo che prevale l'idea di Dio o quella del mondo, veggiamo apparire or una serie tutta materiale e sensibile, or una astratta e nuvolosa che perdesi in parole senza significato. Il primo modo ti rappresenta il dogma della generazione spontanea, egiziano di origine e sostenuto da Lamark col più strano abuso di analogie tratte dalla storia naturale (1). Dalla terra fecondata a' raggi del sole si generano gli esseri organici delle infime classi, e da questi per continui sforzi e sempre felici che la natura fa verso il meglio, si giunge perfino all'uomo. E qui ricomincia un nuovo sviluppamento tendente a un progresso indefinito dal selvaggio dell'Oceania infino al più polito damerino che si presenta cascante di vezzi e di odori nella società delle nostre capitali. La filosofia del senso non aspira più in là; si pasce tutto al più della idea di associazioni utilitarie, d'istituti filantropici, di *falansteri* ove gli uomini saranno giunti all'apice di loro

(1) Sarà esposta nella Cosmologia l'ipotesi di Lamark.

perfezione quando avran saputo accoppiare la massima somma de' piaceri colla minima de' dolori (1).

117. Ma dall'altro lato si lavora di astrazioni e di fantasia. Fichte facea sviluppare un certo che collocato nello spazio; e questo ch'egli dicea l'*io subbiettivo*, movendosi e crescendo in mole e in attributi, diveniva successivamente ogni cosa; acquistava coscienza di se medesimo, faceasi esso stesso mondo, società, Dio. Laonde fu udito una volta annunziar dalla cattedra ch'era in grande travaglio, perchè stava creando Dio. Hegel fece subire le stesse trasformazioni all'*assoluto*; Schelling alla *natura*. D'indi in poi la filosofia germanica non ebbe più ritegno: al progresso materiale del secolo diciottesimo ne sostituì un altro più lambiccato e sottile che va sempre ingrossando dal nulla o da un elemento infinitesimale all'infinito, passando per tutti i gradi di esistenza che costituiscono le ricordanze, le apparenze e le speranze del mondo passato, presente e futuro. La filosofia, la storia, l'arte, la religione confondonsi in uno mercè quest'ammirabile sistema; tutto cede alla legge dell'assoluto e ne resta compreso.

Tal è in pochi tratti l'insurrezion filosofica che dall'Alemagna moderna si sparge e dilatasi in Francia. Possiamo dire che il materialismo nato in Inghilterra, divenuto adulto e robusto nella Francia, fu da questa regalato all'Alemagna; e il razionalismo viceversa cominciato in questa come una reazione al sensismo straniero, fu tosto rigurgitato e accolto avidamente nella Francia medesima le cui antiche dottrine veniva a combattere. Dapprima se ne fece un sol misto che dissesi, abusando del vocabolo, ecletticismo. Quindi l'elemento razionale prevalse al sensibile e la dottrina del progresso al modo degli alemanni tenne luogo essa sola in Francia di tutti gli errori passati e de' possibili a venire.

118. Come chiameremo questa specie di panteismo alemanno-francese? Io dimostro in altro luogo ch'esso fu preparato dall'ottimismo e dalla monadologia leibniziana. Leibnizio disse ottimo il mondo tra tutti i possibili: ma tale esso non ci si mostra all'apparenza. Una delle due, o l'apparenza non corrisponde alla sostanza, e il mondo finito è pieno di mali è una illusione, ed avremo il panteismo di Spinoza: o esso non è ottimo in atto, ma solo in potenza, e tende a sviluppare una bontà indefinita, e troveremo quello di Hegel. Veramente la

(1) Dottrina sociale di Carlo Fourier.

monade che nel primo istante contiene il germe di tutto il suo sviluppamento avvenire, o il presente gravido del futuro, l'unità rappresentativa di tutto l'universo si accomodano meglio al pensiero di Hegel che a quel di Spinoza. Possiamo dunque riguardare il progresso indefinito come conseguenza logica che il tempo seppe trarre dal germe depositato da Leibniz nell'Alemagna: e perciò stesso la filosofia di che è parola, si chiamerà molto propriamente l'*ottimismo progressivo*. Il conte Mamiani volendo sostenere l'ottimismo, sentendo il bisogno di dare un senso a questa parola, perchè noi italiani non ci accomodiamo tanto facilmente ad usar le voci senza intenderle, non seppe altrimenti interpretare l'impresa leibniziana che per un ottimismo progressivo e sperabile, non mai ottenibile.

119. L'ottimismo di che abbiam parlato, o sia materiale come quel della generazione spontanea e del selvaggio che si forma la favella e la società a via di sforzi casuali, o sia razionale come l'assoluto che si fa mondo, coscienza, società e Dio, contiene sempre e sviluppa il secondo periodo, o il ritorno delle cose al sommo perfetto. Invano si cercherebbe la dottrina opposta o il pessimismo, che sarebbe il racconto della decadenza perpetua del sommo perfetto dalla sua primitiva condizione ad uno stato sempre peggiore, senza speranza di risorgimento. La storia non ci dà esempio di un pessimismo schietto sostenuto da alcun filosofo. Tanto è connaturale all'uomo l'amor di se stesso e il desiderio o la speranza di migliorare col tempo la sua condizione. Solo la filosofia del nostro secolo potrebbe produrre simile mostruosità, siccome quella che per amor di singolarità par che voglia esaurire tutte le bizzarrie e le stranezze che possano saltare in cervello di uomo. E noi per prevenire fin questo traviamento toglieremo a confutare i sistemi dell'unità assoluta, della pluralità primitiva, dell'emanazione, del progresso all'ottimo e del regresso al pessimo. I primi tre sono più naturali a nascere dimenticata che sia la nozione precisa dalla creazione: e facendo che o prevalga l'idea di Dio, o quella della creatura, o si contemperino insieme a proporzioni discrete. Gli ultimi due non sono altro propriamente parlando che il sistema dell'emanazione dimezzato, secondo che lo si considera o nel periodo di decadenza e di produzione, o in quello di risorgimento e di ritorno delle cose al primo loro principio. Siccome la confutazione di tali sistemi è stata già sufficientemente preparata dalla esposizione teorica e dalle vedute storiche, noi ci contenteremo di accennare sommariamente e con ordine le pruove de' teoremi proposti.

120. Teorema I. Ripugna il sistema dell'unità assoluta. — Tal ripugnanza può dimostrarsi per due capi principali, per quello del nostro conoscere e per quel dell'operare. Quanto al conoscere noi crediamo reale la pluralità e la distinzione delle cose tra loro e da Dio; e al mondo diamo tutt'altri attributi che non a Dio: diciamo che quello è moltiplice, limitato, imperfetto, dipendente, successivo, manchevole, esteso, temporaneo ec: e di Dio diciamo tutto l'opposto. Questa credenza è universale: gli stessi panteisti la trovarono in se radicata il giorno in cui vi rinunziarono per iniziarsi nella nuova dottrina, durarono gran fatica a persuadersi del contrario; e ad onta de' loro sforzi non giungono mai a spogliarsene nella pratica. Ora o questa distinzion di sostanze è reale, e abbiamo l'intento, il sistema è caduto; o è apparente, e resta sempre a spiegare la stessa apparenza. Per dare questa spiegazione bisogna insegnare apparenza essere la pluralità delle cose, l'azione, il movimento, la vita, il bene, il male, la scienza, l'ignoranza, l'errore stesso, tutto apparenza: in sostanza l'uno, l'assoluto, l'immutabile è tutto in se. Resta una cosa sola, la stessa *apparenza*. Apparenza anche l'apparenza? questo no: l'apparenza è pur essa qualche cosa, l'è in sostanza un inganno, un'illusione colossale che ci fa dar corpo e vita a milioni e milioni incalcolabili di masse enormemente più grandi di quelle che compongono il nostro sistema planetario. Eppure in *sostanza* nella vostra dottrina esse altro non sono che Dio stesso unico e semplice che apparisce così fatto e vestito di tali forme. Domando io dunque, a chi apparisce? ove producesi questa illusione, questo spettacolo, quest'inganno, piacevole sì, incantevole quanto tutta la vita, ma sempre inganno, illusione, errore? nel divino intelletto? Dio dunque è capace di un fallo cotanto enorme? Nell'umano? è dunque l'uomo un qualche essere distinto da Dio, capace d'illusione, di debolezza cioè, di male fisico o metafisico, come vi piace, ma sempre male. Dov'è dunque la sostanza unica che assorbisce il tutto, se non può rientrarvi l'intelletto umano col suo errore? Eppure l'errore è inevitabile quando si sostiene che il mondo e la pluralità son prette illusioni, e non si ammette per vero e reale altro che l'ente assoluto, unico, immutabile, indivisibile. Il panteismo si è studiato sì di giustificare tutti gli errori, di assolvere tutti i sistemi col mezzo di una certa alchimia che li trasforma in verità, schegge e frantumi di verità più complete, elementi differenziali di una serie che sempre cresce e sviluppasi all'infinito: ma non saprà giammai can-

cellare dal catalogo degli errori l'illusione universale sulla pluralità e distinzion delle cose tra loro e da Dio; perchè questa illusione, quest'inganno, o meglio il condannar d'inganno la credenza universale ne forma appunto l'essenza.

121. Più schifoso ci apparirà questo sistema se noi lo confrontiamo co' principj e colle leggi dell'operare umano. Gli uomini comechè traviati e corrotti non posson rinunziare a' primi principj della morale, alla distinzion radicale tra il bene e il male, l'onesto e il turpe. Su questi principj confidò talmente Kant, che trovata insufficiente la ragione speculativa a giustificare le credenze primitive di Dio, del mondo e dell'anima, si rivolse come ad ancora sicurissima alla ragione pratica che noi diremmo senso morale, sicuro che non vi sarebbe stato tra gli uomini alcuno così sfrontato che avesse voluto metterne in dubbio i dettati. Or chi non s'accorge a prima vista che ammessa una volta l'unità di sostanza, la morale sarà obbligata di assolvere tutte le turpitudini più vergognose? Difatti di tali miserie in tal caso non sarebbe più colpevole l'uomo che non ha sussistenza nè azione propria, ma Dio stesso che è tutto ed opera il tutto. Sicchè una delle due, o la bestemmia che Dio è colpevole di tutto il male che si opera al mondo, o lo scandalo che il male non è più male, ma una delle tante fasi innocenti, delle manifestazioni successive della sostanza unica. Qualunque di questi due partiti si accetti, il panteismo è già reo confesso e svergognato da se.

122 Teorema II. Ripugna il dualismo e ogni pluralità primitiva. — Ciò fu provato altrove abbastanza. Estendiamone la dimostrazione a tutti i casi: essa è applicabile egualmente al dualismo manicheo, al triteismo e al politeismo in generale. L'origine del dualismo si dee ripetere dall'impossibilità di spiegare la permissione del male senza il concetto della creazione. Posta l'emanazione o la sussistenza del mondo in Dio non s'intende 1° il male fisico, perchè pene, dolori, afflizioni in Dio non si sanno capire; 2° il mal metafisico o la limitazione e brevità dell'universo in estensione, in forza, in durata. Epperò quei che si tennero più stretti alla dottrina della emanazione, sostennero l'eternità del mondo, l'immensità e il numero infinito degli atomi, e una specie di onnipotenza attribuirono alla natura o all'anima mondiale; 3° finalmente più che altro mai inesplicabile riusciva il mal morale o la colpa: il partito era difficile, o assolvere tutti i delitti e canonizzarli come tentò di fare il politeismo, o farsi un dio malo, un Tifone, un Arimane,

un principio tenebroso che per natura tendesse e istigasse a ogni sorte di malignità e nequizia.

La sola creazione colla dipendenza e limitazione della creatura spiega il male metafisico e il fisico, colla libertà dell'arbitrio il morale; e col principio teleologico giustifica la Provvidenza nella ineguale ripartizione de' beni e de' mali fisici e nella permissione della colpa morale (1).

123. Quanto al politeismo nelle mitologie de' Greci e de' Romani troviamo manifestamente insegnata la dipendenza degli dei gli uni dagli altri e nella origine e nel potere. Si è tante volte messo in disputa se i gentili, massimamente quei delle nazioni e delle classi più culte e illuminate attribuissero veramente essere e proprietà divine alle loro tante deità, e se non forse la quistione dovesse piuttosto riputarsi di nome. La Chiesa cattolica ha sempre sostenuto che quello sia stato vero politeismo: senza di che non avrebbe sacrificate tante vittime alla crudel superstizione de' gentili: alcuni filosofi per lo contrario la condannano di fanatismo, trattandosi, com'essi opinano, di una quistion di parole. La dottrina della creazione scioglie perfettamente il quesito, giustifica la Chiesa di Cristo, e rende più risplendenti e gloriosi i trionfi de' martiri. Il politeismo gentilesco stabilisce, come dicemmo, una catena continua tra l'uomo e Dio, catena che non si attacca per creazione, ma per generazione. Saturno, Giove, Prometeo o chiunque altro si mette alla testa di questa catena sarà sempre un uomo, perchè padre di uomini per via naturale ed umana. L'idea del primo autore dell'universo era talmente confusa presso i gentili con quella del fondatore della loro razza, che questo scambio è continuo nella storia di tempi favolosi. Quindi quelle cronologie interminabili, perchè gli Dei sono eterni e gli uomini temporali: e per empir questo baratro s'introducevano genealogie e dinastie sensa numero. Questo vizio è comune a tutti i popoli antichi che smarrirono la vera storia del mondo conservataci solo dal popolo ebreo. Qui tutto si riduce a giuste proporzioni, tutto si accorda co' munumenti geologici, storici, artistici, tradizionali, etnografici. Una sola parola *creavit Deus* scioglie completamente il problema della eternità di Dio, della giovinezza del mondo e della sua derivazione da lui. I gentili dunque furon veramente sacrileghi adorando degli uomini in-

(1) Vedrai questo argomento continuato nella cosmologia ove si parlerà del destino avvenire dell'anima umana.

vece del vero Dio: e poterono intanto conservare un' oscura traccia del monoteismo, mettendo per primo il creduto capo della stirpe: e della creazione, sostituendovi il mito della generazione o teogonia. Negli esseri creati la generazione è l'atto produttivo che più da vicino rappresenta la creazione, che ne involge anzi una propriamente tale, la creazione dello spirito, benchè per ciò stesso v'interviene una potenza superiore all'umana: al che i gentili non posero mente, perchè misuravano le cose troppo alla grossa.

124. Teorema III. Ripugna la emanazione e il ritorno delle cose in Dio. — Essa suppone in lui preesistenti le cose che poi sviluppansi successivamente. Questa preesistenza e poi il decadimento e il loro rialzarsi progressivo e rifondersi nel primo principio urtano direttamente con le idee della perfezione e dell'immutabilità di Dio: non possono dunque ammettersi. Dall'altra parte o questo sviluppamento si suppone libero o necessario: se libero, avrà un fine, e questo non potrà essere che un miglioramento della propria condizione, perocchè traendo tutte le cose dal proprio seno, e quasi direi sviscerandosi per trarre alla luce ciò che stava come chiuso nell'uovo, giusta il mito antichissimo, le cose anche dopo il loro sviluppamento sussisteranno sempre in quel tutto ove finalmente vanno ad occultarsi un'altra volta, e ne restano assorbite. Or chieggo io, quando questa scena sarà finita e resterà solitario e chiuso nel proprio essere, Bram o la sostanza universale, che cosa avrà guadagnato con tutto questo spettacolo dato a se medesimo di sue trasformazioni? Se nulla, poteva farne di meno; se qualche cosa, egli dunque divenne migliore; e non fu eternamente perfetto. Nella dottrina ortodossa Dio crea a riguardo suo proprio, ma non diviene migliore: il bene acquistato è tutto della creatura che non era ed è, non conosceva e conosce, non godeva e gode e si fa pienamente beata nel possedimento del sommo bene.

Che se lo sviluppo dell'essere universale è necessario, già con ciò solo esso ci si mostra debole e sottoposto a cieca fatalità e tal ci pare insieme tutta la natura, dottrina di cui poco stante mostreremo tutta la deformità.

125. Teorema IV. Ripugna la dottrina della continua decadenza. — Essa suppone nel primo essere un principio essenziale di corruzione e una tendenza perpetua verso il nulla, cose tutte assurde a concepirsi nel sommo perfetto.

126 Teorema V. Ripugna il progresso continuo come l'in-

segnano i moderni razionalisti. — Esso ammette un primo essere incoativo che è un nonnulla o meglio un pretto nulla il quale acquista di continuo nuove proprietà e nuove perfezioni, sviluppasi e si fa adulto. Questa strana ipotesi se non suppone nel primo essere un germe qualunque degli stati futuri, è una assurdità intollerabile, perchè dal nulla vuol crear l'universo senza invocare l'opera dell'Ente creatore: e se riconosce un germe, un embrione, ricade nell'altro della pretta emanazione. I moderni par che lo sostengano nel primo senso e per questa parte restano confutati dall'antica sentenza *ex nihilo nihil*: essi vogliono fare il mondo non solo senza materia donde si tragga che è il concetto della creazione, ma anche senz'alcuna potenza che lo tragga all'essere, e questa è manifesta contradizione.

In oltre questa specie di panteismo contiene un fatalismo cieco: perciocchè quest'assoluto, quest'essere in potenza non è libero nel suo sviluppamento, nè può esser tale siccome quello che non ha peranco proprietà alcuna: esso sviluppasi ciecamente e per mero istinto. Ma in tali svolgimenti son compresi tutti i fatti di questo mondo: essi dunque son ciechi e fatali, come la serie che li contiene (1).

127. Conclusione generale. Il panteismo in qualunque senso si ammetta è l'eresia universale filosofica e teologica. L'eresia universale in filosofia par che sia lo scetticismo, e in teologia il naturalismo. Ora il panteismo contiene in termini entrambi questi mostruosi errori. Esso nega ogni certezza togliendo la distinzione tra il vero e il falso in logica; ogni dovere, confondendo in etica il bene e il male. E finalmente distrugge la fede negando la rivelazione sovrannaturale. Il panteismo rinunzia alla logica accettando per buoni tutti i sistemi e proponendo un vero sincretismo sotto le apparenze di eclelticismo, sostenendo cioè che tutti i sistemi son ammissibili ciascuno con tutti i suoi errori; tutte le sette filosofiche e religiose son destinate a rappresentare ciascuna la sua parte sul teatro dell'umanità, tutte le religioni e le superstizioni, i vedi, il pentateuco, il vangelo, l'alcorano tutto è vero a tempo e a luogo, perchè tutto serve allo sviluppo progressivo di questo gran tutto; non c'è ragione da preferir l'uno all'altro.

(1) V. per l'esposizione del sistema di Hegel Wilm, *Histoire de la philosophie allem. depuis Kant jusqu' à Hegel*, e Ott, *Hegel et la Philos. allem.*

Se il panteismo in metafisica aggrazia tutti gli errori, esso in morale assolve tutte le colpe, santifica tutte le turpitudini: posto il dogma della natura confusa in Dio e della unità di sostanza, il nostro operare è divino; tale è pur la potenza che muove e vivifica l'universo e gli atti le appartengono come a subbietto unico, a principio immediato: il male non ha dunque luogo ove agisce solamente il sommo bene.

Finalmente esso è l'eresia universale in teologia: tutte le eresie han questo di comune, l'opporsi direttamente alle decisioni di un tribunale che parla a nome di Dio, rifiutare cioè l'autorità della Chiesa, e sostituirvi quella della propria ragione: i riformatori surrogarono alla parola viva della Chiesa la voce morta della bibbia: questo passo menava a un precipizio: la bibbia stessa ci è data dalla Chiesa, e fuori di essa non ha più peso nè autorità divina: era naturale che la ragione una volta emancipata dall'autorità della Chiesa, scuotesse finalmente il giogo insignificante di una scrittura falsata e interpretata a capriccio: la essenza dunque di ogni eresia è quella di sostituire la ragione alla fede, che è in termini il razionalismo. Ora il panteismo mena direttamente a questo punto. Esso confonde la natura con Dio: dunque è obbligato a cancellare ogni distinzione tra il naturale e ciò che è oltre natura. La creazione comincia con un atto che non è nella natura, perchè quando Dio crea, la natura ancora non è; chi dunque confessa la creazione, con ciò stesso ammette una forza superiore alla natura. Essa si termina in un ordine di cose al di là dello stato presente; perchè la vita attuale non giustifica nè il fine nè l'ordine della creazione: dunque chi ammette questa dee pur aspettarsi una vita avvenire. E siccome dalle forze della natura presente non può nascere quest'altro ordine che si scorge necessario al compimento teleologico della creazione, ammettendola si riconosce altresì una potenza superiore che può indurre un ordin novello nell'universo.

128. Colla creazione attuale, si confessa inoltre la possibilità indefinita di altre ed altre creazioni senza numero, e perciò di un ordin superiore di ricreazione innestato sul presente, e la necessità logica di crederlo quante volte per indizj non fallaci ci venga manifestato. Quindi la possibilità de' miracoli e delle profezie come eventi sopra natura, e la loro forza dimostrativa come segni, quando un insegnamento superiore e divino ci attesta la esistenza di tal ordine strettamente sovrannaturale: e di là la inspirazione della bibbia, la missione del Fi-

gliuolo di Dio, la divinità del cristianesimo, l'infallibilità della Chiesa ec. Or togliete via di mezzo la creazione; tutto è naturale, perchè tutto è fatto da Dio; e Dio è la natura universale. Questa creazione, o meglio quest'ordine sarà l'unico possibile, perchè proviene dalla essenza divina che sviluppasi necessariamente: nulla è miracoloso, nulla è profetico; perchè tutto avviene giusta le leggi fatali dello svolgimento universale delle cose. Il cristianesimo non ha pruove, perchè Cristo non è Dio, o meglio non merita questo nome più che qualunque essere di questo mondo che tutto è Dio, figlio, nipote o pronipote della sostanza prima e con essa confuso. La Chiesa non parla neppure a nome di Dio: e per la stessa ragione essa parla a suo tempo a nome di lui, perchè tutti gli avvenimenti storici son manifestazione e parola divina. Ma colla Chiesa si confondono il gentilesimo, la sinagoga, l'arianesimo, il manicheismo, l'islamismo, la riforma, il razionalismo, perchè tutte queste sette parlano a nome di Dio nel tempo e nel luogo in che appajono.

Così pure han ragione Salvador che nega i miracoli di Gesù Cristo, e lo riguarda come semplice uomo, e Strauss che ne combatte la esistenza e te lo dà per mito od apparenza. Ma essi non ebber molto coraggio per estendere la lor dottrina indefinitamente. Il primo dovea dire che non c'è ragione da chiamar Dio G. Cristo piuttosto che qualunque altro uomo o creatura di questa terra, perchè tutto è divino ciò che provviene da Dio e a lui ritorna: e il secondo negando l'esistenza umana di Cristo dovea per la stessa ragione negar quella di tutti gli altri personaggi storici, di tutti gli uomini, degli esseri tutti del mondo: così la lor dottrina avrebbe acquistata maggiore unità, e più manifesta si sarebbe resa la fallacia de' principj donde partiva.

CAPO IX.

Della creazione e della conservazione.

129. L'atto della creazione non trova nel nostro operare imagine od analogia che adeguatamente lo rappresenti: esso è talmente proprio di Dio che come non può appartenere che a lui, così non può intendersi pienamente da altri che da lui solo. Per noi l'unico concetto che ce la fa essenzialmente distinguere da qualunque altra produzione, è quello che la definisce la produzione di una cosa dal nulla. Difatti tutte le produzioni per forze naturali han questo di proprio che si fanno trasformando una materia già preesistente da una cosa in un'altra e facendole acquistare nuove proprietà. Perciò volendo contrassegnar la creazione con un carattere che la distingua da qualunque operazion naturale, si dice ch'essa *produce*, non modifica solamente, ma fa esistere delle sostanze; e che tal produzione è *dal nulla* cioè senza materiali preesistenti. Laonde non s'intende che il niente produca, o che somministri il materiale della produzione; ma solo che chi produce non ha bisogno di nulla, ovvero che produce *non da qualche cosa*. Parimenti la cosa che acquista la esistenza, prima non era neppure in germe o negli elementi e principj materiali che la compongono, e quindi venne dal niente, cioè passò dal non essere all'essere.

130. Varie questioni nascono qui sul proposito della creazione, vale a dire, se sia propria solo di Dio, e se questi operi al di fuori altrimenti che creando, se la creazione sia eterna e continua, e se tale sia pure o possa essere il mondo; come differisca creare da conservare; in che senso si dica Dio concorrere alle azioni delle sue creature e come queste si dicano vere cause degli effetti che loro si attribuiscono: qual sia il fine della creazione e come il mondo mirabilmente vi risponda: quali sono le parti della Provvidenza nel governo degli esseri intelligenti e delle altre cose inferiori, se ciò importi una nuova creazione ad ogni nuova circostanza o se tutto si faccia con unico atto; che s'intenda finalmente per leggi della creazione o di natura; e se tali leggi sieno inviolabili, cosicchè il miracolo ripugni alla potenza o alla sapienza di Dio o all'ordine dell'universo, e simili altre ricerche. Noi toccheremo in questo capitolo quelle che riguardano la creazione e la conservazione rimettendo le altre ai susseguenti.

131. Teorema I. Creare è proprio solo di Dio. — Quest'atto è di un potere infinito: esso dunque ad altri non appartiene che a Dio. Proviamo l' antecedente : 1º quanto più inetti sono i materiali al lavoro che se ne vuol fare, tanto maggiori son richiesti l'ingegno e la potenza nell' artefice; perocchè egli in certo modo dee supplire del suo al difetto della materia. E però se questa è infinitamente sproporzionata all'opera, che è quanto dire non è materia, si domanda per vincerla una potenza infinita. Tal è il nulla rispetto alla esistenza: il caos che vi si frappone, è infinito; e pari potenza vi si richiede per valicarlo.

2º Il nulla essendo per se indifferente a tutto, tanto è per l'ente creatore produrre un granellino di arena quanto far un mondo di corpi celesti: chi crea dunque non dipende da alcuno. Ma produrre con tale indipendenza e senz'alcuna limitazione egli è operare con un potere infinito; creare dunque è operare divinamente, ed è atto proprio solo di Dio.

3º. Chi produce in tutt'altra maniera dee trarre la cosa o dalla propria o dall'altrui sostanza: e siccome queste son sempre limitate, così tale è pure l'atto che ne risulta. Creando per l'opposto si trae la cosa dalla sua nuda possibilità: ma la possibilità delle cose è illimitata : tale è dunque pure l'atto del creare. Tal possibilità per altro intanto dicesi infinita in quanto si reciproca colla potenza della sua cagione o di chi può dare esistenza alla cosa possibile. Se dunque infinita diciamo giustamente la possibilità delle cose, tale con più ragione dobbiam riconoscere il potere di crearle. Epperò esso non appartiene ad altri che a Dio.

132. Corollario. Queste tre proposizioni, *Dio crea il mondo, creare è proprio solo di Dio, Dio non opera al di fuori che creando* sono reciproche e dipendono l'una dall'altra, in guisa che ammessa l'una non può negarsi qualunque delle altre due. Ammesso che l'esistenza del mondo mi rivela un Dio creatore, io concludo la prima delle tre, Dio crea il mondo: ma questa conclusione suppone che creare non appartenga ad altri che a Dio, che è la seconda, perchè se potesse attribuirsi a una potenza non infinita, la creazione del mondo non mi condurrebbe logicamente alla esistenza di Dio. Parimenti ammesso che creare sia proprio esclusivamente di lui, segue che egli non può operare al di fuori senza o dar nuovamente l'esistenza a qualche sostanza o conservare le antiche e modificarle : ma conservare non è atto diverso dal creare: dunque Dio non può ope-

rare al di fuori altrimenti che creando. Che la conservazione non sia atto diverso dalla primitiva creazione, sarà dimostrato nel corso di questo capitolo: conchiudiamo dunque, quando Dio modifica e trasforma le cose già create, collo stesso atto con che le conserva, induce in esse proprietà diverse dalle prime: e perciò in qualsivoglia modo Dio non opera altrimenti al di fuori che creando.

133. Obbiezioni. I. Se creare importasse un potere infinito, seguirebbe che il mondo sarebbe o potrebbe essere infinito. Un mondo di tal natura ripugna; creare dunque non è atto di potenza infinita.

Risp. È falsa la conseguenza della proposizione condizionata che si assume. Difatti la natura dell'effetto è sempre quella di esser limitato e dipendente dalla sua cagione: dunque non è vero che dalla causa infinita segue un effetto di natura egualmente tale. L'effetto dev'essere proporzionato non già alla natura della causa, ma a quella dell'azione che lo produce; perchè la causa si denomina tale dal suo operare. Ora il mondo corrisponde e alla natura dell'idea che Dio se ne forma, e a quella del volere o del decreto con che lo chiama dal nulla all'essere: esso è dunque proporzionato alla causa, senza che sia infinito.

134. II. Altri dicon così: Dio può fare tutto ciò che conosce: ma egli conosce che la sua potenza non ha limiti, e perciò che le cose possibili sono illimitate; Dio dunque può fare l'illimitato.

Risp. che la maggiore quantunque verissima è mal piantata; perchè suppone che in Dio il potere segua il conoscere, quando di tutto è radice l'essere: dall'essere in atto nasce, diciam così, un potere illimitato; e in questo egli conosce gli oggetti possibili. Sicchè dovrebbe dirsi che Dio conosce tutto ciò che può fare: e non è il conoscere regola del potere, ma questo è misura ed oggetto di quello. Studiamo dunque la onnipotenza. Essa è come dicemmo illimitata nell'atto; ma limitata nel termine ultimo; perchè da un atto creatore infinito non può nascere che una creatura finita: non son dunque infinite le cose possibili, ma la potenza divina. E siccome questa, creando, produce enti finiti, perciò stesso non si esaurisce mai, e può sempre crearne di nuovi. E viceversa se per impossibile producesse l'infinito, non potrebbe più creare, e non sarebbe in senso proprio infinita.

135. III. Le cose possibili sono infinite: dunque Dio può far

l'infinito o un numero infinito di cose, se pur non vogliam dire ch'esse sono possibili insieme ed impossibili.—Ed io rispondo ch'esse son infinite nella potenza stessa ove son possibili, ma obbiettivamente son finite anche riguardate nella loro stessa possibilità; infinite nel principio donde partono, finite nel termine ove si compie l'atto creatore.

Ma, ripigliano, il possibile logicamente non ha limiti; ora la logica lo considera obbiettivamente e non già nella potenza di Dio: esso è dunque infinito in se stesso o nell'obbietto. — Rispondiamo che le cose possibili in quanto distinte da Dio falsamente si dicono infinite. Non son tali in atto, perchè ciò che esiste, è creato, ed è perciò dipendente e finito: non saranno mai tali, perchè se Dio potesse far l'infinito, non gli resterebbe più che fare, e la vena della sua potenza si disseccherebbe: non possono esser tali, perchè tutto ciò che può essere, può farsi, e l'infinito non si fa; ciò che può essere, non è ancora, e l'infinito è sempre. Non veggo dunque in che senso il possibile obbiettivamente preso si debba dire infinito.

136. IV. La scienza di Dio è infinita; dunque egli conosce tutto ciò che può fare; e questo se non sarà mai infinito in atto, è però tale in potenza, perchè la potenza di Dio non ha limiti.

Rispondiamo anche qui: la potenza di Dio è infinita; e perciò appunto non è tale quel che egli può fare; perchè per quanto ne fa, sempre gli riman che fare. La scienza di Dio è poi sempre infinita anche rispetto alle cose esistenti, comechè queste sien sempre finite. Dunque nulla vieta che sia infinita rispetto alle possibili, restando sempre queste obbiettivamente finite. Infinita è la scienza dell' esistente o di visione, perchè l'obbietto ne è l'atto creatore infinito di per se e perfettamente conosciuto, e tale è altresì quella de' possibili che i teologi chiaman di semplice intelligenza, perchè Dio li vede nel suo potere illimitato.

137. V. Se il possibile è finito, da chi è limitato, e perchè non può andare più oltre? — Alla prima domanda rispondo: da Dio. La fallacia sta nel credere che i limiti sien qualche cosa di positivo di che si cinge una cosa, come una piazza d'armi si circonda di fossate o di trincee: il limite non è nulla: la cosa limitata esiste, che è quanto dire ogni cosa esistente o possibile dee avere un termine. Imporre i limiti dunque non è altro che dar l'esistenza alla cosa possibile o creare; perchè non essendo determinato dalla natura della cosa fin dove essa

possa estendersi o in ampiezza o in numero o in forza o in attività, in intelligenza ec: l'arbitrio del Creatore la fa esistere tanta e non più. Adunque la cosa attuale è limitata con confini parimenti attuali e perciò determinati dall' atto creatore; e la possibile dalla potenza divina con limiti egualmente possibili, e perciò indeterminati. Quindi si scorge come la cosa finchè rimane nudamente possibile, non ha sussistenza che in Dio, e partecipa meglio della divina infinitudine, perchè suscettibile di esser variata all'infinito: ma quando per la creazione acquista un esser suo proprio e distinto sostanzialmente da quel di Dio, rimansi interamente circoscritta e incomunicabile quanto all'essere che ha ricevuto da lui. Ed è perciò che sui possibili discorrendo, e scambiando l'infinito per l'indefinito, diamo a quello proprietà che sembrano contraddittorie come che un infinito sia maggiore dell'altro, che due infiniti sieno possibili e debbasene tener conto nel calcolo, ed altre cose che insegnano i geometri, e che accennano in somma alla possibilità indefinita di crescere o diminuire propria di tutte le quantità, sieno esse continue o numeriche.

Alla terza domanda poi, perchè il possibile non possa andare più oltre, rispondo che l'esser limitato non importa già che i limiti sieno sempre segnati in atto come avviene nel reale; ma può essere ancora che restino a determinarsi, come nel possibile: e perciò questo può dirsi *indeterminato* o *indefinito* sì, non però infinito. Infinito è ciò che non ha confini e non può averne perchè già è in atto: esso non compete che alla pienezza dell'essere o a Dio, nè c'è altro infinito fuorchè lui; indefinito ciò che non ha confini, perchè ancor non esiste, e i confini son la linea tracciata tra la esistenza e il nulla; ma può averli e li avrà tosto che sarà chiamato alla esistenza, perchè questo stesso acquistare ciò che non si avea, mostra che la cosa è da se limitata e finita. Tale è sempre il possibile, indefinito finchè è in tale stato, finito e determinato quando già viene all'atto ed apparisce tra le cose esistenti. Nè paja per questo che la cosa muti natura passando dalla possibilità all'attuale esistenza: essa resta sempre indefinita come possibile finita come esistente. In sostanza come non muta natura passando dall'esser possibile ad essere attuale, così non la muta passando dall'indefinito al finito, perchè possibile vale altrettanto che indefinito, ed attuale importa lo stesso che finito.

138. Si domanda da ultimo se la creazione sia eterna e se tale possa essere stato il mondo benchè creato. Che Dio al-

bia sempre avuta la volontà di creare, è facile a concepirsi. non essendo possibile ch'egli muti consiglio e vada soggetto a volubilità e pentimento. Tutto ciò che ha fatto finora e che sarà per fare fino alla consumazione de' secoli, perfino le minime singolarità a cui discende la provvidenza nell'universo, tutto fu da lui conosciuto ab eterno e voluto sempre senza mai esitare o stare in forse se dovesse nel minimo apice modificare il suo disegno.

Ma può dirsi altrettanto dell'atto di creare? o non cominciò anzi questo col cominciar delle cose? Se queste non sono eterne, come crediamo, perchè ammettere eterno l'atto del creare? non verrebbe con ciò ad essere inutile tal atto per tutta un'eternità antecedente? Per rispondere a tali domande sia il

Teorema II. La creazione è eterna, il mondo è temporaneo. — Creare è atto essenzialmente infinito avente un termine esterno per natura finito: l' infinito non può esser temporaneo nè il finito eterno; dunque l'atto del creare si vuol ammettere eterno, e la esistenza della creatura temporanea. Dare a Dio un atto istantaneo o continuo che comincia e finisce nel tempo, è lo stesso che supporre Dio o l'eterno come nuotante in un tempo indefinito, idee tutte assurde e senza costrutto: egli è eterno, è anzi la stessa eternità: dunque non può operando trovarsi nel tempo. Poi come intendere che operi nel tempo se questo non è che successione di cose? quali cose posson succedersi prima che Dio crei? e non sarebbe sempre un mutarsi il passare da uno stato all'altro, da quel di ozio e di riposo a quel di esercizio della sua attività? Del resto la difficoltà d'intender questo punto nasce dalla parte oscura ed astrusa che ha sempre nella mente nostra l'atto del creare o del congiungere insieme questi due estremi, l'infinito e il finito: ma la difficoltà è la stessa in tutti gli attributi divini paragonati a quei della creatura: come Dio eternamente operando produce degli esseri limitati nel tempo e circoscritti a quella durata che lor viene imposta, così egli stesso illimitato com'è nello spazio non può dirsi che crei in un luogo piuttosto che in un altro; eppur la creatura apparisce in un luogo determinato dello spazio e si stende fin là e non può andare più oltre. È libero a Dio darle una durata o una estensione maggiore; ma farla senza principio, estenderla senza limiti, non sarebbe stato possibile, perchè tempo e luogo senza principio nè confini, son cose inconcepibili.

Potrà tutto al più dubitarsi se quest' atto eterno ed immutabile di sua natura debba sempre chiamarsi creazione, o allora solo che apparisce e per quel tempo che dura l'effetto. E intorno a ciò taluni come san Tommaso ritengono che la voce creare nella sua significazione genuina non possa spogliarsi della relazione alla esistenza attuale delle cose create; e però insegnano che la creazione non si deve ammettere eterna. Ma quando la questione è ridotta al senso più o meno esteso delle parole, già si conviene della sostanza e tanto ci basta.

139. Rispondiamo adesso a qualche obbiezione contro la 2ª parte del teorema. Non c'è istante od attimo di tutta la eternità nel quale Dio non possa creare il mondo, e questo rispondere alla voce del Creatore; dunque può il mondo durare quanto dura la possibilità del creare o l' atto stesso che si ammette eterno. Brevemente, l' atto creatore si ammette eterno: ma questo può sortir sempre il suo effetto; dnnque l'effetto può essere eterno.

Risp. Quest'argomento non differisce punto da quel di sopra in favore del mondo infinito in grazia della possibilità infinita delle cose. Ad esso può satisfarsi in più modi: gli scolastici che abbracciano la nostra sentenza, accorrono con certa loro distinzione, *ab aeterno pro aeterno, nego; pro tempore concedo.* Così presentata la difesa scolastica lascia al colpo nemico tutta la forza di ferire, perchè la difficoltà sta sempre in piedi, come da un atto eterno che sempre può sortire il suo effetto, non potrà seguire un'esistenza coeterna? Il difetto di tali obbiezioni e di somiglianti risposte è quello di supporre la eternità come divisibile in una serie infinita d'istanti succedentisi l'uno all'altro, e misurando con essa le cose umane, collocar queste rincontro ad altrettanti termini corrispondenti nella serie, come le nostre faccende si raffrontano col batter del pendolo o col moto apparente del sole. L'eternità non ha istanti che la misurano, ed è così propria di Dio, che non ha nulla di comune col nostro tempo, *indefinito* sì, non mai *infinito.* In guisa che non può dirsi che Dio creando dovette aspettare per un' eternità antecedente l' apparizione del mondo, come i patriarchi attesero il Messia, o come gli abitanti delle regioni polari aspetterebbero il sole per sei mesi: egli disse, e le cose fur fatte, ei comandò, e furon create: le stabilì in eterno e ne' secoli de' secoli. Dio non fu mai in solitudine: ei fu sempre creante il mondo per quel tempo che dovrebbe du-

rare. E come dall'esser Dio immenso non si argomenta che una parte sola di lui sia presente allo spettacolo della natura, perchè Dio non ha parti; così dall'esser lui eterno mal si conclude che per qualche tempo abbia dovuto star solo e pensieroso sulle sorti future dell'opera che meditava. Perocchè l'eternità non ha parti che possano assegnarsi,una prima,un'altra dopo e una terza contemporanea alla creazione ed esistenza del mondo. Il tempo comincia colla natura, e i giorni si contano dal primo apparire del cielo e della terra. Discorrere dunque d'istanti, di prima e poi quando parlasi di Dio e de' suoi atti, è cosa puerile, e perdonabile all'uomo sol quando non trova altri modi da esprimere alla meglio e raffazzonare i suoi concetti. Ma quando da linguaggio così imperfetto vuol trarre delle conseguenze come da definizioni geometriche, allora in vece di perdono ei merita biasimo e condanna, come un temerario che misura col suo piccolo spanno l'infinita perfezione di Dio.

140. All'argomento di sopra chi poi volesse rispondere nella stessa forma sillogistica in che è presentato, direbbe: *l'atto creatore si ammette eterno;* concedo. *Ma questo può sortir sempre il suo effetto;* distinguo: *sempre*, cioè *in ogn'istante*, concedo; *in eterno* o *eternamente*, nego. *Dunque l'effetto può essere eterno*, nego il conseguente che scende dal membro rigettato nella minore. Dall'argomento può trarsi sol questa clausola, che l'effetto può esser sempre, cioè può sempre cominciare ad esistere; la possibilità del suo cominciamento è indefinita, non mica infinita.

Che se alcuno volendo dir la stessa cosa, incominciasse dal porre che Dio crea in ogn'istante; noi negheremmo rotondamente l'asserto, perchè nell'atto divino non si distinguono istanti. E così sarebbe vero che il mondo può esistere in ogni istante, ma resterebbe falso ch'esso possa esistere da tutta la eternità; avvegnachè questa non ha nulla che fare cogl'istanti.

Tutto il forte è in ciò che noi stentiamo a concepire che sia in Dio eternità: eppure troviam convincenti le pruove che lo attestano eterno. Or dico io, se la eternità è sì malagevole a comprendersi quando si tratta di Dio, quanto non riuscirà oscura ed arcana volendola attribuire alla creatura cui non compete per nulla nè può in conto alcuno appropriarsi.

Avverto frattanto che alcuni dottori cattolici sostengono il contrario: tra' quali è da ammirare la moderazione di san Tom-

maso (1) che non combatte nè pro nè contro, ma sol conchiude che la impossibilità del mondo eterno non gli sembra dimostrabile: e perciò non vorrebbe che per provare il cominciamento delle cose nel tempo ci servissimo di argomenti a priori, per non dare occasione agli avversari di eluderne la forza e deridere i nostri dogmi. Ma ciò che non sembrava dimostrato ai tempi di quei grandi maestri, potrebbe esserlo oggi, e in somma gli argomenti quando si riesce a ben congegnarli, han sempre la loro forza, come che giungano al mondo tardivi e si facciano attendere per alquanti secoli.

141. Teorema III. La conservazione rettamente si definisce una creazione continua. — Creare come si è insegnato, è produrre eternamente una cosa per quel tempo che piace al creatore, o produrla limitata nel tempo non meno che nello spazio e nelle altre perfezioni: dunque la cosa in forza dell'atto creatore tanto dura e persiste quanto vuole colui che la crea. Ma l'atto creatore è eterno e perciò continuo; la durata dunque della cosa è unico effetto di quell'unico atto e continuo che le dà la prima esistenza; ovvero la conservazione è una continua creazione. Per meglio intender questa dottrina ricordiamo che creare è produrre dal nulla. La cosa creata dunque dipende in tutto dalla potenza che la produce: ne dipende egualmente in tutti gl'istanti di sua esistenza o nella sua conservazione. Nelle cose create quando un'artista abbia impressa una forma a un pezzo di creta, e modellatolo in effigie umana, la creta mantiene la sua forma anche dopo cessata l'azion dell'artefice, perchè questa modificazione imprimevasi sopra un oggetto di per se indifferente a riceverne una qualunque; ma che ricevutala è del pari inerte e incapace a mutarla se non viene una forza di fuori a dargli tutt'altre sembianze: ma l'atto del creare non s'imprime su nulla di preesistente che possa resistere a nuova mutazione; esso è un atto che dà alla creatura tutto quanto in lei si trova: quest'essere adunque è in tutto dipendente da Dio; sarebbe piuttosto come la figura di una bottiglia o di un bicchiere che si dà al vino contenuto in questi vasi, la quale si perde tosto che cessa di agire sopra del liquido la resistenza delle pareti. Questi paragoni poco o nulla provano di per se: ma possono ben servire a ribattere gli argomenti di coloro che si piacciono di combattere anch'essi a via di parità,

(1) Part. I, q. 46, art. 2.

e disgraziatamente scelgon quelle che meno si confanno al loro argomento.

Chi poi volesse altre risposte ad altro genere di obbiezioni, torni in dietro ai primi capitoli della logica ove troverà esaminata una dottrina del sig. Galluppi a questo proposito, e messa in chiaro la distinzione tra il continuo e il successivo.

CAPO X.

Del concorso.

142. Dall' esistere passiamo all' operare delle creature, dalla creazione e dalla conservazione al concorso e alla operazione divina. Due cose importa il concorso divino, l'una che Dio operi colle cose create, l' altra che queste operino anch'esse con Dio. Questa spiegazione ci fa conoscere che due errori posson commettersi intorno al concorso, l'uno che toglie la cooperazione divina, l'altro che nega alla natura l'attività propria: nel primo modo si fa il mondo bastevole a se medesimo, se non nell'esistere al meno nell'operare, e capace perciò di sbrigliarsi a suo talento ed eludere i disegni del Creatore; nel secondo la natura non è che un corpo morto, una pasta inerte, un fantoccio nelle mani del suo signore; e questi se ne trastulla movendola or di un modo ed or di un altro, senz'altro fine che quello di passare il tempo. La prima di queste spiegazioni risente di ateismo, la seconda di panteismo.

143. Teorema I. Dio concorre all'operare delle sue creature. — L' asserzione è uno sviluppamento immediato della dottrina della creazione: per questa le cose esistono distinte da Dio, ma tutte dipendon da lui; epperò operano con azione lor propria sì ma sottoposta sempre a quella di Dio, ed abbisognan di lui, non solo per mantenere le loro forze, ma anche per tenerle in esercizio. Insegnare il contrario sarebbe ammettere una dottrina rivoltuosa a Dio dal cui supremo dominio si sottrae la parte più nobile dell'universo che è l'azione delle diverse cause naturali. Certamente, per limitarci alle azioni umane, se queste potessero compiersi senza il concorso divino, l'operare delle creature intelligenti sarebbe indipendente da lui e infrenabile. Per impedirne o attraversarne i disegni non resterebbe a Dio altro mezzo che quel di annientare la creatura ragionevole o istupidirla: ma conservarla e indurla a migliori consigli, sarebbe impossibile. E ciò mostra almeno che Dio può, quando vuole, cooperare alle nostre azioni. Se il può, e l'azione resta nostra comechè da lui dipendente, perchè nol fa sempre? perchè non sempre esercita quest'atto di sua sovrana autorità? è forse in suo arbitrio rinunziarvi? Concludiamo colla generalità de' dottori cattolici che Dio concorre e coopera all'azione delle sue creature.

144. Ciò però non importa che la creatura da se non sia nulla e si stia meramente inerte e passiva nelle mani di Dio, come insegnaron taluni per indiscreto zelo di far risaltare la dipendenza della creatura da Dio. Tra questi, limitandoci solo a coloro che trattano la questione ne' confini della filosofia naturale, ci fermiam solamente al sistema delle cause occasionali insegnato da Malebranche. In questa dottrina si toglie alle sostanze create ogni specie di azione facendo Dio autore unico di tutto ciò che avviene in natura. Diconsi occasionali in tal sistema le cause seconde, perchè esse danno a Dio occasione di operare di un modo anzichè di un altro. Così a modo di esempio i movimenti impressi dai corpi esterni sui nostri organi non sono già vere cagioni delle sensazioni prodotte nell'anima, ma semplici occasioni che eccitano Dio o la causa prima a produrre nell'animale o nell'uomo tali apprensioni. È così pure la determinazione della volontà a muovere un braccio non sarà vera cagione del movimento che succede ne' muscoli, ma semplice eccitamento che determina Dio a far tutto da se. La principale ragione sulla quale vogliono alcuni sostenere l'esposta dottrina è l'assoluta dipendenza delle cose tutte dalla causa prima, parendo loro che questa si venga a perdere o a menomare se le azioni si attribuiscono a tutt'altra causa che alla suprema. Ma questo timore verrà dissipato qualora s'intenderà nel giusto senso la dottrina del concorso da noi stabilita.

145. Teorema II. L'occasionalismo così spiegato è assurdo. — Esso toglie alla creatura ogni maniera di azione: però il muoversi e l'attirarsi scambievolmente rispetto alle cose materiali, il sentimento, la vita, l'intelligenza e la libertà rispetto a quelle di un ordine superiore son tutte cose impresse ed operate unicamente da Dio. Ora siffatto pensamento rende nulla e senza scopo la creazione. Dio si conosce abbastanza da se e non abbisogna di far pruova del suo potere per vedere se riesce a far qualche cosa dal nulla. Se egli crea, non può avere altro fine se non quello di manifestare ad altri i tesori della sua grandezza, perchè questi conoscendolo lo glorifichino, e di tal gloria sieno essi stessi beati. Però se togliete alla creatura ogni azione, la priverete altresì di conoscenza e di amore, e ne farete un tronco stupido. A che fare, domando io, poteva Dio muoversi a crear questa pasta informe e incapace di fare e di apprendere cos'alcuna di buono? Poi, che l'uomo non sia stupido, ch'egli intenda ed operi da se, è stato già sufficien-

temente provato dalla coscienza e dalla libertà: si è visto ad evidenza che quand'anche tutto il nostro conoscere fosse da Dio, tuttavia la voce della coscienza colla quale ciascuno dice io, non può venire di fuori, nè trova fuori di se termine alcuno su cui posarsi (1). E della libertà egualmente è dimostrato che la non può avere a principio delle proprie determinazioni un motore esterno, senza perdersi affatto e divenire anzi schiavitù e fatalità (2).

Del resto togliete dall'uomo la intelligenza e la libertà; ed avrete tosto a spiegarmi come avvengano l'errore e la colpa. Eppur l'errore è inevitabile quando si viene a tali strette. Spiegatemi l'illusione universale che ci fa attribuire a noi stessi gli atti nostri: se questi son nostri, cade il vostro sistema; e se non son tali, Dio pensa e vuole in luogo mio, Dio s'*illude* per me. Lo stesso dite del male, della colpa. O questa è mia, e non sarà di Dio, o la è di lui, e non sarà colpa: ma io me ne pento, ne accuso me medesimo; ed il pentimento non ha luogo in Dio: dunque mia è la colpa e mia la libertà dal cui abuso deriva.

Or se non disdice al sovrano potere del Creatore concedere agli enti creati l'intelligenza e la libertà dell'arbitrio, quanto meno dovrà riputarsi indegno di lui comunicare a' corpi la forza di muoversi, di combinarsi per chimiche affinità, di organizzarsi ed eseguire altre simili funzioni di ordine inferiore? Se Dio fosse geloso del suo sovrano potere, dovrebbe piuttosto a se riservare le azioni più nobili e più divine come la intelligenza e la volontà, e permettere alle sue fatture che si trastullassero in vestir questa o quell'altra forma esteriore. Noi però osserviamo che di quelle prime e più sublimi operazioni ne fa largo dono agli umani: la dottrina dunque delle cause occasionali manca di fondamento e si distrugge da se.

Dimostro in oltre che la causa non può essere occasionale senza che sia in qualche modo efficiente. Che vuol dire che i movimenti impressi da' corpi esterni ne' nostri organi prestano occasione a Dio d'imprimere nell'anima le sensazioni corrispondenti? Non altro se non che i corpi esterni son vere cause fisiche delle modificazioni negli organi, ma l'anima non è causa delle sue modificazioni sensitive; esiste dunque un'azione de' corpi sugli organi che riesce occasione a Dio di operarne un'altra sull'anima. Che se anche quella de' corpi è mera illusione e

(1) Vol. I., n°. 316.
(2) Ivi.

tutto fa Dio, non è vero che essi son cause occasionali, ma non sono affatto cause in nessuna maniera. Il sistema dunque delle cause occasionali si contradice ne' termini, chiamando col nome di causa ciò che non opera affatto. La causa occasionale è vera causa di un effetto quantunque non sia causa diretta e completa di quello al quale dà semplicemente occasione.

146. Per conciliare tra loro i due teoremi dimostrati due gravissime questioni ci occorre di risolvere. Se Dio concorre a tutte le azioni umane, e perciò anche alle libere, 1° come conservano queste la lor natura; 2° come può dirsi ch'egli non concorra altresì alla colpa e non ne sia reo? A tali obbiezioni io confesso dapprima che non trovo risposta così soddisfacente da dissipar tutti i dubbi. Se noi pensassimo colle idee stesse di Dio come dicono gli occasionalisti, tra le altre belle cose avremmo anche questa d'intender tutto e non trovare difficoltà veruna in qualsivoglia dottrina. Ma perocchè per nostra condizione non siamo dii nè possiamo sperarlo, bisogna contentarci di saperne tanto quanto ne cape entro al nostro piccolo cervello, e adorare quel tanto di più che sappiamo certo dover esser così, avvegnachè ne ignoriamo il come. Questa ritirata non piace a tutti, perchè non lusinga, anzi umilia l' umano orgoglio: eppure fa duopo che ce ne appaghiamo, non trovando meglio. Il concorso divino in tutte le nostre azioni, e la personalità e libertà di queste son due veri tanto sodi e appoggiati quanto la onnipotenza di Dio creatore e la sussistenza propria delle creature sostenute ad ogn'istante dal suo divino potere. Eppure spiegatemi come Dio crea dal nulla, e come sostenendo il tutto colla forza efficacissima della sua parola, le cose sono in lui, vivono e muovonsi nel pelago di quella infinita sostanza, e sono in se medesime, sussistono, vivono, muovonsi, operano per virtù propria e distinta da quella che le sostiene e le ajuta.

La creazione è un vero universale che spiega tutti i veri di fatto. Ma essa è altresì un mistero unico che comunicandosi in tutti i fatti naturali, lascia sempre in ognuno di essi qualche poco di luce a desiderare, qualche parte di tenebre che la mente umana non saprà mai dissipare, perchè la luce splendè la prima volta dalle tenebre, e l'universo apparve dal nulla. Or come sarà sempre inesplicabile questo primo passaggio, così tutto che avviene in natura, essendo sempre una continuazione, uno sviluppamento, una conseguenza di quel primo mistero, conserverà sempre la sua parte arcana e inesplicabile alla mente dell' uomo. Dopo questo necessario preambolo procuriamo

d'intendere e di conciliare alla meglio i due estremi che sembrano apparentemente contrari.

147. Bisogna pria di tutto distinguere le cause irragionevoli e meramente spontanee dalle intelligenti e libere. Dio concorre in entrambe, perchè egualmente dipendono da lui: ma in guisa ben diversa, perchè diversa ne è la natura; e il concorso divino non distrugge quella speciale tendenza che ha impressa ad operare nelle sue creature e che appellasi in esse natura. La causa necessaria distinguesi dalla libera in questo che quella è determinata dalla presenza dell'oggetto all'azione e al modo di essa; laddove questa in presenza di quegli oggetti che non hanno su di essa forza assoluta di ultimo fine, può sospendere o mutare a piacere l'azione. Dio concorre alle azioni delle cause naturali senza guastarne la natura: dunque il suo concorso dee far sì che la causa necessaria in presenza dell'oggetto operi nella misura e nel modo che l'oggetto medesimo esige, e la libera posto l'impulso da esso ricevuto, possa operare a modo suo. Ora io dico

148. Teorema III. Il concorso divino nell'azione delle cause necessarie non differisce dalla conservazione attuale delle forze attive. — Ciò provo a questo modo: nelle cause materiali, inclusevi le sensitive, può concepirsi che la materia stia senza la forza determinata che l'inclina a queste combinazioni o a quelle. Ora la conservazione della materia si distingue col nostro pensiero della creazione di essa, per indicare che la creatura dipende dal sovrano artefice in tutti gl'istanti della sua esistenza; e insieme vi si confonde chiamandola continua creazione, per mostrare che questa dipendenza non importa in Dio nè gli costa due atti diversi. Lo stesso avviene della forza: l'esercizio ne è distinto dalla prima comunicazione; e distintamente si attribuisce a Dio l'una e l'altra cosa per mostrarne la total dipendenza. Ma questi con unico atto e comunica la forza e concorre a metterla in giuoco, perchè ciò per quella sovrana potenza è tutt'una cosa.

Siccome poi il passaggio dalla potenza all' atto si fa per l'impulso o la presenza di altri corpi, cooperare o concorrere a tali mutamenti importerebbe in Dio conservare ad un tempo la forza fisica de' due esseri che agiscono e reagiscono l'un sopra l'altro. Concludiamo dunque: mantener l'essere e le proprietà della materia è conservare; mantenerne la forza e l'attività sarà concorrere alle sue azioni.

149. Teorema IV. Negli agenti morali Dio concorre special-

mente presentando l'obbietto adeguato del loro operare. — Anche in essi concorre conservando la forza; ma come questa non distinguesi dalla sostanza dell'agente, il concorso preso così largamente non sarebbe altro che la conservazione o la creazione continua dell'essere intelligente e libero. Eppure si esige qualche cosa di più: la forza in generale abbisogna per agire della presenza dell'oggetto: e questo nelle cose materiali presentato che sia, determina la reazione, che segue necessariamente e risponde alla quantità dell'azione, alla natura e alle disposizioni del soggetto.

Ma l'oggetto delle facoltà intellettive e morali essendo il vero e il bene, e questo non potendocisi presentare se non da Dio stesso dove han ragione prima tutti i veri e tutti i beni, segue che egli concorra alle azioni intellettive e morali in un modo più nobile e più vicino, non solo conservando la forza, ma presentando altresì l'oggetto. Questo ha sempre forza di muovere l'intelletto e la volontà, determinandoli, se esso è sommo; inclinandoli e piegandoli, se non è tale. In qualunque altro modo operando Dio sulle nostre facoltà, ne attraverserebbe lo spontaneo esercizio e la libera elezione; vi produrrebbe delle credenze cieche senz' alcun motivo neppure esterno ed autorevole, delle tendenze fatali senz'alcun fine. Se dunque il concorso divino perfeziona e non attraversa nè snatura l'operare umano, angelico o di altra creatura più sublime, ciò non fa altrimenti che mettendo in opera quella tendenza che abbiamo al vero e al bene sommo, presentandoci in se medesimo l'obbietto ultimo e perfettissimo d'ogni nostra inclinazione.

150. Questa dottrina, che il concorso alle azioni morali è in virtù dell'oggetto divino presentato alla mente e alla volontà, spiega mirabilmente come Dio non concorre al male nè all'inganno, mentre il bene e la cognizione del vero sono direttamente da lui; e come anche del bene e del vero può averne merito la volontà, non ostante il concorso e l'azione divina. Dio concorre di un modo generale riguardo al soggetto operante conservandogli solo la forza; ma di un modo specialissimo ed unico riguardo all'oggetto, essendo egli solo il sommo vero e il bene perfetto capace di trarre, col semplice manifestarsi, irresistibilmente la creatura ragionevole dietro di se. Ciò posto, il concorso divino non può ajutarci ad altro che al vero e al bene. Se noi ci rivolgiamo altrove, o ci soffermiamo in quei beni che ritraggono qualche cosa del sommo, ma ci per-

vertono e ci trascinano lungi da esso, e perciò ci rendon colpevoli, ciò non avviene in quanto Dio opera su di noi; ma solamente in quanto noi o non sentiamo, o mostriamo di non sentire la maggiore attrattiva che ha il bene vero sull'apparente, o scanziamo di sentirla distornando altrove la nostra attenzione. In qualunque altra dottrina il concorso io credo sia inesplicabile trattandosi del male o dell' inganno pel quale corrono le stesse ragioni. Perocchè o per concorso s' intende la sola conservazione delle forze, e questo non è nulla più della semplice creazione continuata: o s'intende qualche cosa di più, e questa dev'essere una cooperazione attuale. Ma come può dirsi non mala una positiva cooperazione al male? La conservazione sola non è mala, perchè la forza è indifferente a fare il bene ovvero il male: ma la cooperazione all'atto è una cosa già di sua natura determinata al male, e non può scusarsi. Ammettendo per lo contrario che Dio coopera colle creature ragionevoli presentando l'obbietto, cioè il bene e il vero, si accorda difatti a lui una vera influenza attuale sul loro operare, quando esse seguono liberamente l'attrattiva o la forza dell'obbietto; e nessuna, quand'esse riluttando si convertono al male, che non vien loro presentato da Dio in quanto male, ma sol come bene anch'esso capace, in altre circostanze e facendone altro uso, di ricondurle a Dio stesso.

S' intende anche nettamente in questa dottrina che sia concorso: avvegnachè senza di essa converrà sempre soddisfare a quel dilemma: o la forza e potenza naturale delle cose è sufficiente all'azione, o no. Se sì, che bisogno c'è di concorso: e se no, perchè Dio non potea farla o non la fece più perfetta, e come conoscete voi questa insufficienza? Nel modo da me proposto la forza delle creature è sufficientissima da parte sua, e solo abbisogna di essere stimolata e messa in istato di operare dalla presenza dell'obbietto. Or Dio non potea mettere nella creatura l'obbietto adequato dell' intelligenza e della volontà, come ci mise quello del senso e dell'appetito.

CAPO XI.

Del fine della creazione.

151. Il concetto della creazione ci ha fatto riconoscere in Dio la causa prima, l'agente supremo, e nel mondo l'effetto di questa cagione che opera dipendente da lui in tutti gl'istanti della sua esistenza: ed esso medesimo ci farà scorgere in Dio il fine ultimo di tutti i suoi disegni, e nelle creature altrettanti mezzi per adempirli. Senza un fine la creazione riuscirebbe oziosa e inesplicabile. Qual poteva essere questo fine e come le creature lo adempiono?

Teorema I. Il fine della creazione è la glorificazione di Dio per le creature intelligenti. — Dio non poteva avere altro fine che se medesimo: perchè essendo egli perfettissimo e conoscendosi tale, qualunque altra cosa fuori di lui non avrebbe meritato di attirare i suoi sguardi. Il grado di perfezione nell'operare si determina dal fine cui la cosa è diretta; epperò sarà l'opera sommamente perfetta, qualora per essa un fine nobilissimo è pienamente adempiuto. Il fine di tal natura è Dio: dunque il mondo non potea crearsi altrimenti che a riguardo di lui.

Or Dio perfettissimo in atto, e non in potenza, come il vorrebbero i progressisti, non può nulla acquistare nè in perfezioni nè in conoscenza: la gloria dunque che ridonda a lui dalla creazione, è tutta esterna e si compie colla manifestazione di lui medesimo nelle creature. Questa manifestazione non si fa certamente a Dio, ma alle creature stesse che in se e in tutte le altre veggono lui ed enarrano la sua magnificenza. Di che io ricavo che la creazione non avrebbe avuto scopo, se tra le altre produzioni non ce ne fosse almeno una dotata d'intelligenza e capace di riconoscere la mano che la trasse dal nulla. Laonde è dimostrato il teorema proposto che il fine della creazione sia la glorificazione di Dio per le creature intelligenti.

152. La perfezione di un' opera si misura dal fine che si è proposto l'artefice e dal modo più o men felice con che i mezzi rispondono a questo fine. Ora quanto al fine della creazione la creatura non può di per se manifestare tutta la perfezione divina: essa non rappresenterà giammai adequatamente l'essere e gli attributi di Dio, nè mai ne avrà una cognizion com-

prensiva; perchè sempre sarà vero che Dio conosce meglio se medesimo di quel che lo conosca l' uomo o l' angelo. Però quando si parla di conoscenza o di rappresentazione del sommo perfetto fatta dalle creature e per mezzo di esse, sarà sempre vero che il sommo ed il perfetto è escluso dalla natura limitata e manchevole del soggetto che conosce o dello specchio che in se ritrae la divina imagine. Non era dunque possibile che Dio creando si prefiggesse di manifestar se stesso in modo infinito e sommo, ma solo con misura e per gradi; come non era neppur possibile ch'ei pensasse di creare un intelletto sommo, una creatura perfettissima, termini che implicano tra di loro e distruggonsi scambievolmente. Una creatura perfettissima sarebbe un essere che dipende e non dipende: un intelletto creato e sommo sarebbe pure una mente che riceve di fuori l'impressione del sommo vero, ed è il sommo vero essa medesima, cose tutte, anzi parole che ripugnano e non significano nulla.

E d'altra parte non v' ha difficoltà ad intendere come Dio non possa esser glorificato perfettamente dalla mera creatura: perocchè egli ha in se medesimo tutta la gloria che può desiderare conoscendosi com' egli è, ed amandosi quanto merita. Non avendo dunque Dio alcun bisogno di tal manifestazione esteriore nè dell'amore delle creature, nulla può arguirsi in lui d' imperfetto dal vedere che queste comunicazioni esterne sian di natura loro finite. E perciò stesso la loro perfezione dipende, come si dicea, dal grado determinato nel quale si propone il Creatore di manifestar la sua gloria.

153. Teorema II. Il mondo corrisponde al grado di perfezione segnatogli dal Creatore. — Non potendo noi entrare nei suoi profondi consigli, non sappiamo indovinare *a priori* qual è questo punto assegnato all'universo perchè possa dirsi rispondere a' divini decreti. Ma d'altra parte pognamo che resti al di sotto di quella perfezione assolutamente voluta dal suo sovrano Autore: ciò sarà o perchè Dio mancò di forza, di preveggenza nel farlo, o perchè la creatura seppe resistere e render vani i suoi disegni: nessuna di queste due cose, assolutamente parlando, è possibile nelle opere dell'Onnipotente; dunque possiamo dire in generale che il mondo corrisponde esattamente a' disegni di Dio, e che manifesta e glorifica il Creatore nel modo e grado da lui prescritto.

154. La dottrina così presentata in modo generale è incontrastabile: tuttavia per meglio intenderla distinguiamo per-

fezione assoluta da relativa e da condizionata. Assoluta è quella perfezione che non ha limiti nè riguarda questo o quest'altro fine particolare. In tal senso essa è propria solo di Dio e non ha punto che fare col nostro argomento. Ma dicesi pure assoluta la perfezione che trovasi nella creatura; ed allora si oppone o alla relativa od alla condizionata. Nella creazione troviamo rispetto a Dio un fine necessario che è di manifestare per la creatura la sua gloria; e un fine libero, cioè di manifestarla per questa o quella specie di cose, nel tal grado, in tanta misura. La creazione in quanto risponde al primo fine dicesi assolutamente perfetta, e vuol dire non già perfettissima, ma così fatta da mostrare comunque la gloria del Creatore; e in quanto al secondo, la creatura sarà relativamente perfetta, se essa risponde al grado di perfezione da Dio stesso prescrittole. In questa stessa misura può procedersi in due modi: può Dio prescrivere un segno da toccarsi necessariamente, e può far sì che la creatura vi si rivolga da se e lo tocchi liberamente, se vuole. Nel primo caso la perfezione sarà necessaria, e nel secondo libera. Ognun vede che la libertà può sol riguardare i gradi di perfezion relativa e non già il fine assoluto di glorificare o no il Creatore. In guisa che posta la libertà della creatura e la permissione del mal morale che direttamente ripugna al fine della creazione, restino sempre a Dio de' mezzi efficaci da trarre il male stesso e la colpa a manifestazione di qualche suo attributo e a sua gloria. Sarà libero adunque alla creatura allontanarsi da Dio: ma non già a Dio abbandonare nelle sue vie la creatura per modo che ne restino attraversati e falliti i disegni della creazione.

155. Corollario. Il mondo non è l'ottimo tra' possibili, come lo volle Leibnizio (1); nè Dio era tenuto a crearlo o a preferirlo a tutti gli altri che avrebbero potuto venire con lui in concorrenza. È neppur Dio lo scelse perchè lo trovò così buono e a proposito pei suoi disegni: ma viceversa perchè le sue misure eran buone, ed efficace la sua potenza, perciò il mondo ne riuscì corrispondente a' disegni e tanto quanto si volle.

156. Obbiezione. Ma se è così, dicono i leibniziani, non sarebbe stato meglio farne uno più perfetto e compiuto? No, v'ingannate credendo che possa dirsi perfetta una cosa che non risponde ai divini decreti: e che in questi stessi ci possa essere il più e il meno. Anzi essi son sempre perfetti, o sia che decre-

(1) Vol. I, n° 292.

tino la creazione della luce o che impongano alla terra di germogliare le piante o al sole di rallegrar la natura di giorno, od alla luna di sorvegliare alla pace e alla tranquillità della notte. I divini voleri son sempre perfetti, e perfetto è tutto ciò che gli adempie adequatamente.

E certo se Dio avesse create le cose per difetto o penuria che soffriva di mezzi ed ajuti al suo ben essere, forse più perfetta sarebbe stata una più ricca e splendida creazione. Ma egli non abbisogna di nulla: la sua potenza si manifesta egualmente nel granellino di arena depositato in riva al mare che ne' rivolgimenti armonici delle sfere. La bontà dunque e la perfezione delle sue opere è relativa al grado preciso nel quale egli intese manifestar se stesso per quelle. E però s'egl' intese di toccar questo segno, imperfettissima sarebbe stata l'opera sua che fosse andata al di là delle sue mire: siccome chi tira al bersaglio, se invece di toccar nel bianco dà più in alto, fa colpo cattivo non meno che se avesse colpito più giù.

157. Noi distinguemmo tra fine assoluto e condizionato. Or si tratta di sviluppare ancora questa dottrina e mostrare com'essa non si oppone per niente agli attributi divini, e dalla condizione attuale del mondo vien richiesta come una verità di fatto. Due classi di cose ha Dio create in questo mondo, necessarie alcune e determinate nel loro operare, libere altre e capaci di determinarsi da se ad uno tra più partiti opposti. Or quanto alle prime, se il loro operare non si mescolasse con quello delle seconde, non è dubbio che un decreto assoluto ed inflessibile per una mente che conosce fin dove si estende il potere di ognuna, sarebbe bastato ad ordire tutta la serie di loro scambievoli influenze; e il mondo in virtù di questo decreto sarebbe quel che dovea essere, senza che ne fallisse un apice, o variassero di un attimo i calcoli, diciam così, dell'astronomo divino.

Ma questa teoria non potrebbe egualmente adattarsi alle operazioni delle cause intelligenti e volontarie; perocchè essa introdurrebbe una determinazione fatale in tutta la natura, una necessità indeclinabile, e non darebbe luogo a quegli atti che diconsi liberi. La natura della libertà è appunto che posti i requisiti ad operare, l'agente possa determinarsi da se a fare o non fare, a questo o a quel partito. E dall'altra parte la causa secondaria benchè libera, dipende sempre dalla prima e suprema e non può sottrarsi all'influenza generale di quella forza che abbraccia tutta la natura e trae tutto all'adempi-

mento de' suoi fini. Bisogna dunque concludere che a un fine da Dio stabilito possono egualmente servire de' mezzi talvolta anche opposti e contrari; di modo che dovunque si determini la causa libera, il divino volere sia sempre salvo e si adempia. Tuttavia tra' due mezzi opposti spesso succede che l' uno sia intrinsecamente buòno e l'altro malo. Dio sa trarre anche bene dal male: ma non vuole il male perchè ne venga il bene. Ecco dunque dalla natura stessa della libertà qual è nell'uom viatore, emergere due specie di decreti divini, l'uno assoluto con che vuole il fine che è la manifestazione de' suoi divini attributi in tale e tal altro grado, l'altro condizionato, in virtù del quale alle creature intelligenti e libere prescrive anche i mezzi, ma a modo di leggi morali, non già fisiche; ne sollecita l'adempimento, ma allettando e giovando de' suoi ajuti la volontà, non già sforzandola o facendole violenza. Questo volere di Dio legislatore è serio, ma non sempre efficace: cioè non è detto per giuoco; ma non sempre sortisce il suo effetto. Nè in ciò si mostra debolezza od imbecillità: perchè quando volesse efficacemente, saprebbe muover la volontà più ribelle con mezzi sicuri, senza toglierle la libertà dell'arbitrio, piegarla al bene con tanta forza che sia certo il consenso, e resti possibile la resistenza; ma solamente possibile, e tanto quanto basta a dirsi libero l'atto e meritevole di ricompensa.

Non apparisce neppure in Dio da tali decreti condizionati volubilità e cambiamento, nè ignoranza dell'esito. Egli non muta, perchè collo stesso atto fa la legge, conosce la futura ribellione dell'uomo e gli prepara o il misericordioso riparo o il meritato castigo. Nulla ignora, perchè conosce ad un tempo e quel che l'uomo saprebbe fare in tutte le circostanze possibili, e quello ch'egli farà nelle tali o tali altre ove si troverà.

158. Con tali principj si giustifica la divina bontà nella permissione del male. I filosofi ne conoscono di tre sorti, il metafisico, che consiste nella limitazione naturale della creatura, il fisico ne' dolori e nelle afflizioni degli esseri senzienti e ragionevoli, e il morale nella colpa e nel disordine della volontà o nella ribellione degli agenti liberi al loro ultimo fine.

Teorema III. Il male metafisico non ripugna alla bontà di Dio. — Esso riducesi alla limitazione della creatura; e l'esser limitata è nell'essenza della cosa prodotta e dipendente: dire dunque che il male di questo genere ripugni alla divina bontà vale altrettanto che ammettere una ripugnanza nella creazione stessa: ma la creazione è anzi essa il massimo atto della

divina bontà, che di nulla bisognosa per se si diffonde e comunica altrui i propri tesori: dunque la creazione non è contraria alla bontà di Dio; e perciò neppure il male metafisico.

159. Teorema IV. Non vi si oppone il male fisico. — Esso è un vero male considerato in se stesso; e così Dio non poteva volerlo direttamente e per questo solo titolo che crucia e tormenta la sua creatura: ma può riuscire a bene ed è conseguenza del godimento di altri beni inestimabilmente maggiori. Può riuscire a bene, specialmente negli agenti morali, in quanto il bene sensibile si sacrifica per acquistare l'intelligibile, la fatica e il sudore è mezzo a sostentare la vita; e questa utilmente impiegata a sviluppare l'intelligenza, ad esercitare la virtù, a far bene a se e agli altri, a sacrificar se medesimo al servizio del prossimo o all'adempimento de' propri doveri verso Dio.

Del resto di tutti i mali fisici quello che più ci spaventa, è la morte; e non è essa il principio della retribuzione del giusto e della beata immortalità? Gli altri sono per la più parte conseguenze della mortalità, come le malattie che affrettano la dissoluzione della parte materiale dell'uomo, la povertà che ne priva de' mezzi di conservazione, la fatica che ce li procura ec. Non insisteremo di più su d'una verità che solo il materialista brutale potrebbe disconoscere.

160. Teorema V. Non fa onta alla divina bontà il mal morale. — Questa parte è la più controversa e la più difficile a dimostrarsi. Procuriamo di farlo brevemente: il male morale è conseguenza del metafisico: dunque al pari di questo non ripugna alla divina bontà. Si prova che sia conseguenza del mal metafisico: questo consiste nella limitazione della creatura: ma la possibilità della colpa dipende dalla limitazione della intelligenza; dunque dalla condizione metafisica di cosa creata. Un intelletto che nulla conoscesse, non sarebbe capace di peccare; una mente che conoscesse come gli angeli, non preferirebbe all'ultimo fine necessario la creatura che ne l'allontana: l'uomo dunque intanto è capace di peccare in quanto conosce imperfettamente. Ma non ripugna alla bontà di Dio far una creatura più o men perfetta nel suo essere: dunque neppure si troverà ripugnante che la faccia limitata in tal grado da sbagliare nella scelta e divenir colpevole.

Si prova la stessa cosa da ciò che la possibilità della colpa è conseguenza della libertà, e questa anche com'è dell'uomo, è sempre un bene. È un bene perchè rende l'uomo padrone del

suo arbitrio, capace di perfezionar se stesso ed incarnare da se l'imagine di Dio cui è destinato a rappresentare sulla terra; di meritare perciò col soggettarsi volontariamente alla legge, coll'ordinare per propria scelta se stesso a quel fine al quale le altre creature inferiori sono spinte da una cieca e fatale necessità. Ora a questo inestimabile bene che l'uomo preferisce a qualunque altro, del quale è sì fortemente geloso da sdegnare qualunque giogo che tenda a menomarlo o a circoscriverlo, all'esercizio di questo potere col quale l'uomo comanda alla natura e a se medesimo, va annessa la possibilità di deviare e cadere: diremo che sia malevolo colui che ci arricchì di tanto dono perchè non ci tolse insieme la potenza di abusarne? Nulla si scorge in ciò di contrario alla divina bontà: nulla macchina essa a danno delle sue creature. Per bene loro le ha fatte libere e capaci di meritare; ha dato ad esse nella legge una scorta sicura, nelle pene e ne' premi una guarentigia, nel suo concorso e molto più negli ajuti di un ordine superiore alla natura una facilità maggiore all'adempimento di quei doveri che guidano la creatura ragionevole alla perfetta felicità. Con ciò si giustifica abbastanza la divina bontà nella permissione del mal morale e nella perdita di tante creature destinate al fine comune di amar Dio e di possederlo.

161. Le obbiezioni che si fanno contro questa dottrina, benchè terribili, trovano però una soluzione soddisfacente ne' principj esposti. Dicesi dunque

I. Dio poteva fare il mondo senza peccato; perchè dunque nol fece? Risp. Che abbia potuto farlo, nessuno può metterlo in dubbio: ma era egli tenuto a farlo tale? — Sarebbe stato allora il mondo più perfetto. — E chi lo sa? la perfezione si misura da' fini che Dio vuole adempiuti. Quanti beni non vengono al mondo dalla stessa colpa nel peccator penitente, e dalla sua possibilità nel giusto che si umilia e ricorre a Dio? Quanti altri non ne ha saputo trarre Dio stesso nell'ordine sovrannaturale; a segno da far dire alla Chiesa, *o felix culpa*? Come dunque sapete voi che il mondo senza la colpa sarebbe più perfetto? E poi chi può dar legge a Dio e astringerlo a fare il più perfetto, se questo è sempre le mille miglia lontano dalla perfezione infinita di che egli stesso è sorgente inesausta?

162. II. Ma per lo meno Dio previde che tanti uomini si sarebber perduti seguendo le loro malnate inclinazioni: non era meglio farli impeccabili, e non si dee sempre incolpar Dio della loro perdizione, se potendo impedirla nol fece? — Si che dovea

farli di stucco o di terra cotta perchè non avessero passioni e così non corressero pericolo di andar dannati? Dio li fece uomini perchè meritassero: permise in essi i movimenti di una natura scorretta, perchè lottando, trionfassero. Vi aggiunse la speranza di una corona, il timor di un supplizio, i reclami di una coscienza, e tutto ciò che li solleva e alleggerisce loro il peso di questa carne di morte e di peccato. Se l'uomo ad onta di tutto questo si scavezza e vuol andar in perdizione, chi vorrà incolparne l'autor della natura, ed accusar lui di malignità per aver fatto libero l'uomo e capace di difettare?

163. III. Si dirà pure che Dio vuol positivamente la colpa e la morte del peccatore, perchè prevedendo tutto questo, lo mette al mondo e gli dà nel libero arbitrio l'arma potente che il meschino rivolgerà contro se medesimo. Rispondo che qui si sbaglia ignorando i principj. La bontà di Dio non consiste nel far del bene per dritto e per traverso anche a coloro che non lo vogliono. L'orgoglio e l'amor di noi stessi ch' esercita sì grande influenza nel formare le nostre opinioni, ci fa credere di esser noi il centro e il fine ultimo della creazione, in guisa che questa si debba dir buona se va a seconda di tutti i nostri interessi, e male se in qualche cosa vi si oppone. Il centro e lo scopo della creazione è Dio stesso, come dicemmo: ed essa è sempre buona quando glorifica lui. Quanto ai mezzi, essi partecipano della bontà di Dio da cui ci son dati e della imperfezione della creatura, dalla quale son maneggiati. I mezzi dati da Dio sono la libertà e la legge, buoni entrambi perchè l'una è fatta per conformarsi all'altra, e questa per guidar quella prima. Ma caduta nelle mani dell'uomo la libertà può divenir sorgente di traviamento e di abuso. Allora l'ordine universale che tutto trae e rivolge alla glorificazione di Dio ultimo fine della creazione, esige che l'arbitrio divenuto colpevole o si converta e distrugga il mal fatto col pentimento, o rimanendo ostinato, si perda e si consumi in un pentimento forzato e senza effetto, in un dolore disperato e perpetuo. Questa dottrina umilia l'uomo e lo confonde nel suo nulla; l'istruisce però e gli svela le mire benefiche della Provvidenza sopra di lui; la quale, restando egualmente adempiuto il fine della creazione e colla salute del giusto e colla punizion del colpevole, lo invita tuttavia a mantenersi inviolabile osservator della legge, e lo ajuta a detestar la sua colpa offerendogli pronto un benigno perdono.

164. Possiamo ridurre in pochi termini quel che abbiam

concluso finora nel corso di questo capitolo. Dio nella creazione ebbe un fine: tal fine assolutamente parlando altro non poteva riguardare che lui stesso, non già nelle naturali sue perfezioni, che essendo illimitate, non poteano crescere nè acquistare dalla fabbrica di mille mondi: ma nella esterna manifestazione di esse. Questa però dovette farsi a creature capaci di conoscerle e di apprezzarle. Il libro della natura aperto a' loro sguardi le invita a leggervi di continuo la gloria del supremo Fattore, e perciò ad amar lui sopra ogni cosa creata, siccome quello da cui le cose sono e si dinominano buone. La glorificazione di Dio è fine necessario che non può mancare in alcuna delle sue opere: ma il grado e il modo di ottenerla sono da lui stabiliti ad arbitrio; perchè riguardano le creature per cui ed a cui si rivela la sua grandezza; e queste non possono necessariamente legare od allettare colui che di nessuno abbisogna. Inoltre questo mondo in particolare ci dimostra aver Dio ammesse a quest'opera creature tali che si muovessero liberamente verso di lui, colla potenza di rivolgersi altresì alla parte contraria. Di che due voleri bisogna riconoscere riguardo alla creazione e al suo fine, l'uno assoluto, che Dio sia glorificato in tanta e tal misura, l'altro condizionato che ciò avvenga col premio de' giusti se gli uomini useranno bene della lor libertà, o colla pena de' colpevoli se essi ne abuseranno ostinatamente. E come i divini decreti mai non falliscono, si dee ritenere per dimostrato che il mondo è perfetto nel genere suo, cioè rispetto al grado di gloria che Dio pretese di ottenerne; ma non lo è già assolutamente, cioè non è l'ottimo tra tutti i possibili, espressione che non ha senso, perchè congiunge l'ottimo che è Dio, col possibile che solo appartiene alla creatura. Con ciò resta giustificata la bontà di Dio nella permissione del male metafisico che è inerente alla limitazione essenziale della creatura, del fisico che per le creature ragionevoli è o condizione da posseder beni migliori o scala per giungere al bene vero e alla perfetta felicità, del mal morale finalmente che Dio permette solo, non vuole, e la cui possibilità è una conseguenza del mal metafisico e un abuso del maggior di tutti i beni la libertà.

CAPO XII.

Delle leggi della creazione e del governo del mondo.

165. Giustificata la bontà di Dio dalle calunnie de' malvagi che rifondono in lui la propria perversità, ci resta a dire delle leggi che presiedono all'operare delle cose create e della provvidenza che le governa. Chiunque non accetta i mostruosi errori degli epicurei e degli altri fatalisti sarà obbligato a riconoscere certe leggi che regolano la natura. Che cosa sono tali leggi? Il concetto che comunemente se ne ha, è piuttosto empirico che metafisico; l'induzione c'insegna che i tali esseri collocati in queste determinate circostanze operano costantemente nel tal modo: e tanto ci basta per riconoscere in tali fatti una legge costante di natura. L'argomento d'ordinario non suol fallire: e noi scambiamo il fatto per la legge che lo regola. Ma se consideriamo la cosa al lume de' principj metafisici ci accorgeremo facilmente che la nozione di legge è a priori; epperò non può ricavarsi dal semplice ravvicinamento di alcuni fatti simili. La voce *legge* riguarda l'operare degli esseri morali capaci di conformarsi da se ad una norma conosciuta o di riluttarvi: senza questa condizione essa non ha più senso. Che gli enti morali possano operare guidati da una legge, è cosa per se fuor di ogni dubbio e da noi abbastanza al proprio luogo (1) dimostrata: la questione è solo delle cause fisiche; sicchè cominciamo dal certo e scendiamo quindi a ciò che è tuttora in questione.

166. La legge morale è una norma che prescrive quali azioni sono conformi all'ultimo fine o alla natura dell'uomo e si debbono perciò praticare, e quali ne son difformi e debbonsi schivare: essa è dunque una regola per confermare l'operare umano al fine inteso dal creatore. Egli è chiaro da questo semplicissimo concetto che gli esseri che non han conoscenza nè possono conformare ad arbitrio le loro azioni ad un fine, non han bisogno nè son capaci di questa norma. Se essi non avessero un fine da adempiere, se come son ciechi nell'operare, così fosse cieca le causa prima che ne determina l'esistenza, il loro modo di agire sarebbe altresì casuale e fatale, e la conformità di tali azioni sarebbe una mera coinci-

(1) Vol. I. numeri 271 e 272.

denza fortuita: la nozione di legge in questa ipotesi che è tutta epicurea, resterebbe totalmente esclusa, e la natura avrebbe sempre una causa efficiente nell' incontro e nell'urto degli atomi, ma non avrebbe una causa finale, una legge propriamente detta. Sicchè possiam conchiudere che il concetto di legge non può star senza quello di finalità.

Mettete viceversa una causa prima intelligente, una sapienza ordinatrice di tutte le cose dalle minime alle supreme, e vedrete anche per le cause necessarie rinascere la nozione di legge: esse obbediscono è vero ciascuna alla sua natura, a quella tendenza insuperabile che o non conoscono o non possono raffrenare: ma questa determinata natura, questo modo speciale di operare, la gravità, l'attrazione, l'affinità, la vitalità, l'istinto sono appunto i mezzi che il Creatore si prefisse di adoperare per ottener questo maraviglioso concerto di esistenze e di operazioni che chiamiamo mondo. Di modo che se non sono leggi obbligatorie negli esseri che le seguono, perchè questi sono incapaci di obbligazione, son però leggi costanti nella mente di colui che le statuì; e che non le muta perché i suoi consigli sono immutabili, i suoi fini sono perfetti, e i mezzi scelti adeguatamente a proposito per raggiungerli.

167. Come defineremo dunque le leggi della natura? Il complesso delle tendenze impresse dal Creatore agli esseri che la compongono per farli tutti servire al fine per cui li creò: questa definizione si appoggia sul principio della creazione preso in tutta la sua latitudine; in quanto cioè riguarda Dio come causa prima efficiente che produce tali tendenze, e finale che le indirizza al compimento puntualissimo de' suoi disegni. Essa abbraccia tanto le leggi fisiche che le morali; perchè le une senza le altre non saprebbero intendersi; il mondo fisico è fatto per servire al morale e per manifestare alle creature intelligenti la gloria del Creatore; perciò un apice di quest'ordito non dee fallire, in quanto i disegni di Dio non possono andare a vuoto.

Se poi si vuole una definizione speciale per le leggi puramente fisiche, esse saranno il complesso delle tendenze cieche e necessarie che il Creatore impresse negli esseri materiali per ottenere lo sviluppamento del mondo sensibile giusta il disegno da lui architettato. Ciascuna di tali tendenze costituisce la natura e il modo proprio di operare di quel dato essere: se la veggiamo modificata nel fatto, ciò è pel concorso di altre cause che si mescolano nell'azione di

essa e che danno una risultante di varie componenti che in parte si collidono e in parte agiscono di concerto: ma si debbono finalmente riconoscere delle forze e delle tendenze primitive che mai non si perdono senza che l'essere si distrugga, nè si acquistano senza dar nascimento a un nuovo essere. Di qui la teoria della Provvidenza e quella del miracolo.

168. Intendesi per provvidenza l'amministrazione e il governo supremo delle cause create perchè riescano infallibilmente al fine da Dio segnato alla perfezione dell'universo. Se non vi fosse altro che cause necessarie a dirigere, s'intenderebbe come la provvidenza le abbia fino dal primo istante incatenate, misurando la quantità e virtù di ciascuna e gli effetti precisi e determinati che produrrà nelle tali e tali occorrenze. Un'occhiata su questo immenso tessuto avrebbe subito determinato Dio a incominciar la serie da questo termine piuttosto che da quest'altro: il primo impulso appena dato, e la macchina risponderebbe geometricamente al suo scopo, perchè tutto è già calcolato; nessun caso giungerebbe impreveduto, nessun accidente sturberebbe l'andamento universale di questo congegno. In tal caso adunque provvidenza sarebbe sinonimo di preveggenza e di potenza infinite; l'una che vede ciò che può avvenire e fa che nulla riesca inaspettato, l'altra che occorre a tutti i futuri bisogni e fa che nulla avvenga di sinistro, ma tutto succeda a seconda e ben a proposito.

169. Or chiamiamo in iscena l'azione delle cause libere, capaci cioè di conformarsi alla legge o riluttarvi. Se Dio conosce quel che farà la causa libera nelle tali circostanze, questa notizia infallibile è già da se sola bastante a spiegare l'ordine della provvidenza rispetto ad essa causa: perocchè in tal caso Dio conosce e può esattamente misurare l'effetto delle cagioni tutte che impiega nello sviluppo degli avvenimenti di questo mondo; conoscerà cioè se questo corrisponde o no alle sue mire: dunque per questa parte le cause libere non farebbero ostacolo al retto ed infallibile ordinamento di tutte le cose. Parimenti se restando libere le volontà degli uomini Dio sapesse muoverle a suo talento e condurle soavemente sì, ma con tutta efficacia, dovunque vuole; nessuna difficoltà si attraverserebbe più all'universale adempimento de' suoi divini disegni sopra la natura. Or Dio sa ben fare l'uno e l'altro, come proveremo qui appresso: dunque la Provvidenza governa con forza efficace e antiveggenza infallibile le cose di questo mondo, e nessuna di esse può sottrarsi al supremo potere di lei o ripugnare a' suoi fini:

170. Che Dio preveda le azioni libere degli uomini, fu dimostrato trattando della libertà (1) ove si disse che in lui non è passato nè avvenire ma tutto è presente. Quindi se oggi vede il mio libero operare, il suo vedere non è misurato da tempo, ma è e fu sempre lo stesso. Però io opero in questo istante, ed egli vede sempre quel ch'io nel tempo sono per fare: e perocchè vede la cosa come libera, e il suo vedere è infallibile, questa rimarrà tale, non ostante la divina previsione. E ch'egli possa dominare a piacere le volontà degli uomini e piegarle per ogni verso, noi già lo insegnammo nei precedenti capitoli. Poniamo difatti che così non fosse: gli uomini potrebbero a lor talento guastare e mandare a vuoto i divini disegni, che è assurdità intollerabile.

171. Come dunque se Dio prevede e governa le azioni degli uomini, queste rimangon libere, ed infallibile ed efficacissima si addimostra la scienza e la cooperazione divina? Ecco il nodo che toccammo nel trattato della volontà, che ha messi alla tortura gl'ingegni, che ha scandalezzati i più deboli e gli ha condotti a negare or l'uno or l'altro di questi due termini, l'efficacia dell'onnipotenza ovvero la libertà della creatura. Ed io qui voglio avvertire che la difficoltà è sempre la stessa in ogni questione che riguarda le relazioni tra la natura e Dio. La creazione, come più volte abbiamo osservato, ha sempre qualche cosa di oscuro, e tuttavia non può negarsi: e così tutta l'economia di questo universo che è uno sviluppamento perpetuo dell'unico atto creatore, presenta sempre questi due termini Dio e il mondo distinti sostanzialmente l'uno dall'altro, ma tali che questo ripete da quello tutto il suo essere. Come distinto esso esiste, opera, e nelle cause libere intende, si determina: come dipendente in tutto quel che ha, dalla causa prima, esso è finito, imperfetto, capace d'inganno e di colpa, sostenuto sempre dal suo creatore nell'esistenza e nell'operare, manifesto agli occhi di lui in tutti i più occulti movimenti dell'animo, e sottoposto fin nelle sue risoluzioni alla forza efficace dell'onnipotente che muove le volontà senza costringerle. Or come avviene mai ciò? Ed io vi chieggo come avviene che dal nulla si fa qualche cosa? Eppure se questo è possibile, tutto il resto, comechè difficile a spiegarsi, ne è una conseguenza inevitabile. Difatti se tutto l'esser nostro è da

(1) Vol. I, n° 322 e segg.

Dio, nulla di ciò che è in noi, si può sottrarre a' suoi occhi, nulla può resistere alla sua potenza.

172 E quanto alla cognizione se ne disse abbastanza nel trattato della volontà. Riguardo alla onnipotenza egli è facile intendere come ciò sia possibile. La libertà consiste nel fare colla potenza di omettere, e nell'astenersi colla potenza di operare. Questa potenza è sempre accompagnata da una maggiore o minor facilità e agevolezza. Di modo che dalla necessità invincibile di operare, fino all'impossibilità assoluta corre una serie graduale di stati dell'animo ove l'azione riesce più o meno facile a seguirsi, ed abbisogna di maggiori o minori sforzi e fin di sacrifici eroici per farsi o per omettersi. Dio conosce la forza de' motivi in qualunque stato dell'animo nostro: laonde volendo muovere infallibilmente la nostra volontà e trarla a seguire un partito, non ha bisogno di costringerla, togliendole l'assoluta possibilità dell'opposto; ma può bene indurla ed allettarla con mille modi tutti egualmente buoni, perchè in tutti essi la volontà si piegherà di fatto da quel lato che si vuole, benchè sia possibile che si pieghi all'opposto. Ma tal possibilità che nella scienza umana farebbe ombra, e lascerebbe incerto e dubbioso il prognostico, nella divina è nulla quanto all'effetto; perchè tutto e motivo ed azione è stato già scandagliato ab eterno da quella mente che conosce non solo le forze, ma e i movimenti e gli atti delle sue creature.

Io non entrerò più innanzi in un argomento che ci porterebbe a decidere quistioni aliene dall'istituto di quest'opera.

173. Tentiamo adesso un'altra ricerca. La Provvidenza che si bene attempera i mezzi a' fini, si serve in ciò delle stesse forze di cause naturali, talchè dato il primo impulso alla serie, tutto vada da se, sostenuto sì dalla potenza creatrice che conserva a ogni essere le sue forze, ma operando sempre a seconda di tali forze e seguendone i naturali impulsi: o veramente a quando a quando mette in opera altri agenti, arresta per qualche istante o devia il corso delle cagioni primitive? È il mondo una macchina di tal fatta ove Dio non crea mai nulla di nuovo per governarla, nè modifica mai nè arresta o sospende il corso e l'azione delle cause create; ma sol le conserva nel loro essere sempre uniforme: ovvero successivamente va sempre modificando e quasi occorrendo ai nuovi bisogni dell'opera sua? Capito lo stato della quistione, procuriamo di scioglierla fin dove i lumi della ragion naturale ci permettono.

174. Nessuno certamente vorrà a Dio negare la potenza di fare una macchina che operi per propria forza e si mantenga più o meno a lungo, e fin anco illimitatamente in virtù di quella natura che le fu data da prima e di continuo le vien conservata. In questo caso le parti della provvidenza non sarebbero diverse da quelle della conservazione e della stessa creazione.

Ma provvidenza dice qualche cosa di più: e noi parlando di questo mondo nostro, intendiamo per essa una cura speciale, un governo continuo delle cose una volta create e fornite delle lor forze di agire. Questa specie di governo particolare esige che o si modifichi a quando a quando l'azione delle forze naturali, o si creino di nuovi esseri, o se ne annullino de' già creati. Or io dico che la provvidenza intesa in questo modo è possibile: difatti quanto alle forze delle cause create, può Dio cessare per un momento di conservarle, o sospenderne l'azione, o aggiunger loro vigore e attitudine a produr nuovi effetti a' quali da se non eran sufficienti. E per quel che riguarda le nuove creazioni, ovvero la riduzione di cose create al loro nulla nativo, nessuna difficoltà nel concepir possibile tutto questo; perocchè l'atto del creare unico, eterno e continuo sortisce un effetto multiplice e limitato dal tempo e dallo spazio. Nulla dunque impedisce Dio dal fare che alcune delle sue produzioni appariscano prima ed altre dopo; ovvero che alcune cessino prima delle altre.

175. Qui si dirà che questo accorrere e riparare di continuo ai bisogni della creazione è indizio di debolezza nell'artefice: e che sarebbe l'opera più perfetta quando andasse sempre da se. Ma questo dire mostra che si han false idee sul governo del mondo. Se Dio non avesse preveduto tutti questi bisogni dell'opera sua, e dovesse star tuttodì a guardia come per vedere se il legno fa acqua, o se incaglia nelle secche, concedo pure che sarebbe indegna di lui questa sorveglianza sollecita e paurosa: ma se tutto fu prima antiveduto ed ordinato con peso e misura, e non si fa nel tempo che eseguirsi appuntino quel che fu voluto ed ordinato ab eterno; io non veggo perchè si debba Dio condannare all'impotenza di modificare a tempo ed a luogo il suo lavoro attemperandolo a quelle circostanze che lasciate in balìa di se stesse, sconcerterebbero e manderebbero ogni cosa in rovina.

Dico ancora di più che trattandosi di cause libere tenute come in via per meritare, questa special provvidenza si trova

anche più conveniente e meglio manifesta la bontà di Dio e il suo dominio sopra le creature. Perocchè non seguendo dalle forze e attitudini naturali che la volontà per esempio dell'uomo abbia ad operare infallibilmente il bene piuttosto che il male; e volendo Dio sommamente buono ajutarla all'uno e distornarla dall'altro, non si contenta di conservare ad essa l'arbitrio od una forza indifferente da se all'azione, ma accorre e con esterni ajuti presentandole il bene e facendogliene sentire la forza, e con interni, piegandola e rendendole dolce e soave la pratica della virtù, affinchè più volentieri vi si applichi e ne segua le piacevoli attrattive.

176. La provvidenza dunque è l'atto stesso creatore in quanto ordina le cose le une per le altre e tutte in grazia degli esseri intelligenti; e in quanto veglia e coopera alle azioni di questi ultimi, perchè giungano al conseguimento supremo del loro fine. Questo governo si esercita da Dio in prima creando le cose e dotandole ciascuna di quelle forze che conducono al suo fine immediato: dando cioè alla materia gravità, attrazione, affinità chimiche, proprietà fisiche e quant'altro richiedesi alla formazione de' corpi; a' viventi e agli animali in particolare istinti e tendenze a seguire ciò che può esser utile alla propria conservazione, allo sviluppamento della vita, alla multiplicazione degl'individui; conformazione e organismo tali da servire perfettamente alle funzioni cui ciascun organo è destinato; all'uomo finalmente oltre a tutto ciò che ha comune cogli esseri inferiori, amore ardente al vero e al bene, attività e solerzia nel cercarli, pace e riposo nel possederli, speranza di esserne un giorno perfettamente appagato e trovare nel sommo vero e nel bene senza limiti la mercede abbondante de' suoi sacrifizj: rimordimento di una coscienza che condanna il mal fare e spaventa col timore di un supplizio avvenire. A queste forze e tendenze naturali aggiunge la Provvidenza un governo di esse immediato e continuo col quale amorosamente assiste all'opera complicatissima delle cause create, raffrenandone l'impeto, ove occorra, o spronandole ad operare con maggior forza, creandone all'istante delle nuove, o facendo scomparire le già esistenti, pensando ed accorrendo a tutto, vestendo il giglio del campo di un ammanto più sontuoso della porpora di Salomone, e pascendo il passero nel suo nido con maggior cura che non si trattano i ricchi ed avari posseditori di fondi sterminati e di colmi granai. Ma più nobili uffici essa esercita verso dell'uomo: com-

mette alle intelligenze superiori che ne osservino i passi e lo guardino da qualunque sinistro che possa incontrare per via: toglie a suo conto le offese fatte al menomo di loro, e lo scandalo dato a' fanciulli; per se accetta e rimunera la compassione che si usa al povero ed all' infermo, e fino un calice di acqua che gli si porga a rinfrescarsi. Oltre di che ella gli è sempre al fianco per rimuoverne ogn'intoppo che lo seduca, all'interno per iscaldarlo nell'amore del bene ed ajutarlo alla pratica della virtù: essa lo accompagna infino allo estremo sospiro; e quando gli uomini rifuggono dalla fredda spoglia senza moto e senza vita, essa ne accoglie lo spirito pellegrino in quelle stesse mani dond'era uscito.

177. L'argomento della provvidenza ci conduce a far un cenno della possibilità del miracolo e della rivelazione. Entrambe queste due cose importano un'azione immediata di Dio sopra le sue creature, un atto che non è voluto dalle forze naturali delle cose create: differiscono tuttavia da quell'azione che dicemmo speciale e governativa della provvidenza colla quale modifica o sospende la virtù delle cause seconde, ne crea di nuove o ne distrugge delle antiche. Ne differiscono, non già nel genere, perchè tanto l' uno quanto l' altra si operano sempre in una delle predette maniere, ma nell'apparenza e nel fine. Il miracolo e la rivelazione si operano sempre o per mezzo di una novella creazione, o per una mutazione subitanea nell'ordinario operare delle forze create. Ma non così ognuno di somiglianti avvenimenti è miracolo o profetica rivelazione. Perchè sia tale si esige che sia diretto o ad eccitar maraviglia e magnificare l'assoluto potere di Dio sulla natura, o ad istruire la mente e manifestarle qualche ordine di verità superiori alla sua intelligenza. Ottengano o no il loro scopo tali avvenimenti sovrannaturali, quando da se sono ordinati ad ottenerlo, meritano tali nomi e son veri miracoli o profezie.

Si scorge da ciò che essi son dalla provvidenza voluti in grazia delle nature intelligenti, sole capaci di maraviglia e d'istruzione. Più ancora, si conosce che il miracolo è anch'esso una specie di rivelazione pratica e di fatto in un linguaggio efficace e speditivo; e la profezia o la rivelazione è vero miracolo perchè si fa per vie straordinarie e superiori alle forze della natura.

178. Teorema I. Il miracolo e la rivelazione sono possibili.— Entrambi sono effetti immediati e straordinari della provvidenza creante o modificante oltre il corso naturale, a fine d'i-

struire gli uomini. Or nulla si trova di contraddittorio in tutto questo: non ripugna che Dio operi nella natura da se creando successivamente e fuor d'ordine, ovvero invertendo il corso e l'esercizio delle forze naturali, come provammo più sopra: molto meno poi che il faccia per istruire gli uomini, che anzi si scorge esser ciò convenientissimo al fine universale della creazione, che è di condurre per essa le nature intelligenti alla notizia e al possedimento di Dio medesimo. Se dunque l'ordine consueto delle cose, appunto perchè reso famigliare, non bastasse ad eccitare da se le menti degli uomini, e si trovasse più acconcio interromperlo agli occhi loro per mezzo di avvenimenti prodigiosi; non dovrebbe giudicarsi indegno della sapienza del Creatore questo consiglio. In sostanza il miracolo è un atto col quale si mostra da una parte la subordinazione delle leggi fisiche alle morali, e dall'altra l'assoluto dominio che Iddio esercita sulle une in grazia delle altre. Le leggi fisiche sono e debbono star sottoposte alle morali, perchè i corpi son per gli spiriti, e questi per la conoscenza e la glorificazione del sommo Bene.

Dunque quando l'istruzione o il perfezionamento dello spirito esige che scapitino o si distruggano le leggi fisiche, sarà conforme all'ordine dell'universo che queste cedano a quello e ne riconoscano la superiorità. E d'altra parte questo apparente disordine, queste eccezioni introdotte nel sistema universale servono mirabilmente ad erudire lo spirito e sollevarlo alla cognizione del sommo Vero: son dunque ordinatissime; e non può tacciarsi di leggierezza o di altra imperfezione colui che le fa. Difatti il miracolo è una nuova creazione, o l'apparizione di un effetto che viene immediatamente da Dio: or tutta la scienza dell'uomo, la sapienza sua più sublime non può mai oltrepassar questo segno, Dio crea l'universo, Dio crea il sistema ordinario e lo straordinario, il naturale e il sovrannaturale: il mondo ch'è una continua creazione, rivela sempre agli sguardi dell'uomo questo principio: ma l'azione della causa prima vi è talmente rivestita e come variata da quella delle seconde, che facilmente noi trascuriamo l'elemento costante e ci lasciamo sedurre dal variabile: la creazione in somma vi è solo intelligibile, e l'azione sensibile delle forze create la sottrae agli occhi nostri, e non la lascia vedere. Il miracolo rende sensibile ed istantaneo l'atto immanente e intelligibile della creazione; con pochi e rari esempi ci convince in sul fatto che tutta la natura è nelle mani di Dio, e ch'ei ne fa ciò che vuole.

179. Possibile è altresì la rivelazione così delle verità naturali, come anco de' misteri cui la ragione non saprebbe da se neppur congetturare. Nella rivelazione come nella manifestazione di qualunque vero per via della parola, intervengono le cose seguenti: il vero naturale o sopra natura che ci si manifesta, la mente che lo accoglie, la parola sensibile che lo annunzia e l'autorità divina che lo conferma. Rispetto alle verità naturali non può dirsi superflua la rivelazione, quando la loro intelligenza è sì difficile all'umano intelletto, e sì lunga ed incerta la via del ragionamento, da doverne disperare se la si dovesse attingere dalle fonti consuete che additano i filosofi. E se si parla de' misteri, non se ne può negare nè la realtà, nè la possibilità di conoscersi dall'umano intelletto mercè un insegnamento superiore, nè la utilità che arrecano conosciuti. Che si dieno misteri sopra natura, potremo agevolmente argomentarlo dal solo vedere quanti ne asconde la natura medesima. Ma la idea di creazione ce lo dimostra ad evidenza: l'infinito crea il finito; dunque questo conosce finitamente; e perciò non conosce tutto, non conosce con tutta chiarezza quel che l'infinito accoglie ne' tesori del suo essere. Il panteismo, negando la creazione, toglie via di mezzo il mistero, perchè non più la creatura conosce il suo creatore; ma questi sviluppandosi in senso, intelligenza, coscienza, studia e contempla se medesimo. Che i misteri possano in certo qual modo conoscersi, quando ci si annunziino, ella è pur cosa facile ad intendersi mercè lo stesso principio : Dio onnipotente manifesta di se quel che vuole e quanto gli piace alla creatura, in virtù del sovrano dominio che vi esercita; ei può dunque svelarle anche ciò che ne supera la intelligenza naturale, creando in essa una intelligenza superiore ed arcana, che è appunto il lume della fede. E veramente quando c'insegna la Chiesa che al bambino battezzato s' infonde l'abito della fede, che è mai quest'abito se non una fede in potenza, una specie di facoltà sovrannaturale, con che annunziati che saranno i misteri a suo tempo in nome della Chiesa, quel bambino, fatto già adulto, ne intenderà il senso altissimo e li crederà ossequioso e riverente al magistero divino? Fuori della Chiesa non s'intendono le verità cristiane: non vedete che tutti i miscredenti cominciano sempre dal trasfigurare i misteri in formole inconcludenti e ridicole: creano e multiplicano trinità e incarnazioni senza fine, e mai non giungono a pronunziare con termini aggiustati il dogma cristiano? Che è mai questa lacri-

mevole cecità? Essa non può spiegarsi altramente se non dicendo che senza il lume della fede manca all'umana ragione non pur l'argomento da credere a ciò che non appare, ma l'intelligenza stessa de' termini per annunziar degnamente le verità rivelate.

Vorremmo dire della loro utilità. Ed è pur necessaria questa chiosa per quei massimamente che non paghi di essere utilitari in economia, in politica e in altri studi pratici, vogliono pur esserlo in filosofia, in religione ed in morale. I misteri dunque sono utili perché umiliano l'umano intelletto, e gli fanno sentir bassamente di se, degnamente di Dio. E se utile è sempre aver delle cose il concetto vero, utilissimo sarà procurarsi questa giustezza di pensare trattandosi di Dio e di se stesso. Utili sono altresì a sapersi i misteri, perchè essi ci svelano la tela ammirabile delle divine misericordie sull'umana natura perduta per la colpa de' primi progenitori e riparata per la fruttifera incarnazione del Figliuolo di Dio. Ora in questo semplicissimo fatto già si comprende la somma di tre principali misteri, il peccato di origine, l'eterna generazione del Verbo, e perciò l'augustissima Triade, e l'incarnazione sua temporanea con tutto l'operato di lui sulla terra.

Ci resta a confermare le altre due parti che riguardano la parola e l'autorità. Dio può parlare all'uomo in modo sensibile, perchè può creare de' suoni articolati od eccitare in modo straordinario l'aria e gli altri corpi sonori a produrli: chi può negargli questo potere, se tutta la natura è nelle sue mani? E non potrà senza tanti intermedi eccitare nell'organo dell'udito quelle stesse modificazioni sensibili che vi eccitano l'aria e gli altri mezzi che trasmettono le onde sonore? Più ancora, le parole possono entrare per gli occhi, e possono, entrate che sieno, riprodursi nella fantasia e far lo stesso effetto rispetto all'intelligenza che farebbero intese o lette: se dunque vi pare indegno di Dio farlo parlare all'orecchio dell' uomo, potrete imaginarlo dettante alla fantasia quelle voci che solo rappresentate, illustrano sufficientemente l'intelletto. E se egli volesse poi far più breve, verrebbe allo stesso fine illustrando immediatamente l' intelletto, e facendogli sentire indubitata la sua presenza.

Ma come sa l'uomo ch'è Dio quei che parla? Ed anche qui tornano le stesse risposte: ei sa farsi conoscere quando vuol essere inteso: il miracolo esteriore e sensibile è uno de' mezzi più ordinari per assicurare la moltitudine dell'autorità di co-

lui che si annunzia l'inviato da Dio. Ma per ottener fede dai suoi stessi profeti cui parla di faccia a faccia, sa ben egli come dee fare, e non gli mancano modi da farsi riconoscere per l'infallibile Verità.

180. Cerchiamo ora in che ordine stanno questi tre elementi della fede, la verità o il mistero, la parola o la rivelazione, il miracolo o la conferma. Così appunto com'io gli ho collocati, e non altrimenti. Il primo posto tocca senza contraddizione al vero il quale ha la gran prerogativa di lasciarsi intender da se, e per accidente e in grazia della nostra infermità abbisogna del ministero della parola, dell'attestato del miracolo. In altro ordine di cose Dio avrebbe potuto creare e ne creò di fatti in gran numero, delle pure intelligenze, e manifestarsi loro svelatamente in quella misura che volea. La rivelazione dunque e il miracolo hanno ragione di simboli o di argomenti di ciò che apertamente non apparisce. Ora il simbolo ha questo di proprio che da se non ha senso che importi conoscere:ma tutto il senso più o meno elevato l'acquista da ciò che significa. Le parole son segni delle idee e della verità che contengono tali idee:dunque la parola di Dio come qualunque altra,è in ordine alla verità o al mistero che contiene e rappresenta.

Il miracolo poi è segno di segno, perch'esso rende testimonianza alla parola di colui che lo fa, o in grazia del quale si opera.Così Mosè mandato da parte di Dio e costituito esso stesso dio di Faraone, fece davanti a lui quei grandi e stupendi prodigi della sua verga per autenticare con essi la divinità della sua missione. E Gesù Cristo si appella di continuo alle opere divine che lo attestano depositario della virtù del Padre celeste.Lo stesso può dirsi del potere illimitato su tutte le creature comunicato da Cristo medesimo agli Apostoli nell'atto di mandarli a predicar l'evangelio per la terra, e di quello rinnovato di tempo in tempo in persona de' più insigni banditori del vangelo, come di s. Vincenzo Ferreri, di s. Francesco Saverio e d'innumerabili altri servi del Signore. Possiamo dunque dire che il miracolo almeno nella provvidenza più ordinaria, è destinato a confermar la parola e significarla autorevole e divina; siccome questa ad illustrare il dogma e presentarlo netto e distinto alla mente dell'uomo. In primo luogo è dunque il vero in grazia del quale sono e la parola e il prodigio: in secondo sta la rivelazione di esso vero o immediatamente da Dio a' suoi inviati, o per mezzo di questi alla moltitudine; e in terzo la conferma del vero medesimo annunziato, coll' intervenire

che vi fa il braccio stesso di Dio, soggettando la natura a' voleri de' suoi messaggi; quasi dicesse, ecco il mio vicario: come io ho trasferito in lui la mia potenza regolatrice dell'universo, così voglio che voi riconosciate nella sua parola la mia verità e l'autorità del mio insegnamento.

181. Con questi principj possiamo sciogliere una quistione di gravissima importanza nell'analisi della fede, cioè se la dottrina dee servire per giudicare della divinità del miracolo, o questo per attestare la sincerità di quell'altra. E certo se la dottrina insegnata bastasse essa sola a mostrarsi vera, il miracolo sarebbe inutile : e se questo già da se si annunziasse per opera sovrannaturale e divina, noi non correremmo pericolo d'ingannarci nel giudicare de' veri miracoli. Eppure avviene spesso il contrario: gli uomini si lascian sedurre dalle ciarlatanerie degl' impostori e vi corrono dietro, adorandoli fin qualche volta come dii o confidenti di Dio,e bevendone alla cieca le malvage dottrine; come avvenne di tanti seduttori che prima e dopo di Cristo fecer proseliti per questa via e giunsero a guadagnare intere nazioni. Contro i quali non bastando l'esame de' loro miracoli, si suol prescrivere quello assai più sicuro della dottrina che insegnano, specialmente de' precetti morali, pei quali ognuno entro la sua coscienza trova tosto un criterio pratico e speditivo, e giudica lì per lì se il catechismo del suo profeta è conforme o no a' dettami della sana ragione. Chi è dunque prima e chi dopo, la verità o il miracolo? Eccoci al solito ad una di quelle domande capziose e sofistiche colle quali gl'increduli si argomentano di trarre seguaci al loro partito, e i fedeli, quando non sanno rispondere, giungono per lo meno ad infiacchire e debilitare le pruove della rivelazione. Se si parla di priorità logica, non c'è questione, il vero è anteriore alla sua enunciazione, e questa gode pure una certa priorità di natura su quel segno visibile che ne conferma l'autorevole magistero.

Ma se cercasi come avvenga di fatto la manifestazione del vero divino alla mente umana, alla domanda non può soddisfarsi con una sola ed universale risposta: perocchè chi vorrà dettar leggi al padrone supremo ed insegnargli se dee cominciare dall'illustrare internamente lo spirito e poi venirlo sempre più addottrinando col ministero della parola e fortificarlo collo spettacolo de' prodigi o tenere una via al tutto opposta? Tuttavia la teorica sarà sempre la stessa, cioè che qualunque segno esteriore, sia esso il miracolo o la profezia o la parola

divina per qualunque mezzo tramandata, è sempre morto e inefficace se non vi si aggiunge l'interna illustrazione dell'intelletto che ne dilucida il senso e ne spiega la significazione. Sia dunque intorno a ciò la dottrina seguente.

182. Teorema II. Qualunque sia il mezzo dalla Provvidenza preferito per istruire la mente dell'uomo, è sempre vero che in ultim'analisi la dottrina è regola suprema per giudicar di tali mezzi e non questi per quella. — Il teorema parla della regola suprema, di quella cioè al di là della quale non può cercarsi più oltre, e non già di una regola qualunque che produce da se la certezza senza che lasci luogo a dubbio. Perocchè si conviene che il miracolo è d'ordinario segno e regola per giudicare della verità della dottrina; e che viceversa la dottrina fa altrettanto rispetto al miracolo secondo che l'uno di tali elementi è più o men noto dell'altro. Ma qui si parla della regola ultima, e s'intende dire che quando l'uno di questi luoghi ci rimanda all'altro e questo al primo, bisogna pur finalmente ch'esista un criterio supremo di fede come se ne ha uno per le verità di ragione: or questo si troverà esser la verità stessa che illustra interiormente l'intelletto e non già il miracolo che esteriormente lo testifica. Ciò si dimostra: la parola e il miracolo son sempre apparenze sensibili l'intelligenza delle quali dipende dalla presenza intima del vero che risplenda allo spirito e comandi colla sua forza ad una facoltà disposta a non cedere ad altro motore nè lasciarsi da altri dominare fuorchè dalla forza del vero. Lo spirito è superiore al senso e a qualsivoglia virtù materiale: esso è fatto per dirigere il corpo e soggettare a se qualunque materia circostante. Or la parola scritta o profferita è suono corporeo, il prodigio è operazione sensibile de' corpi lontana dal consueto lor modo di agire: lo spirito dunque non può ciecamente abbandonarvisi se una voce interiore, un altro prodigio invisibile ma inteso al di dentro non lo pieghi soggettandolo all'autorità di colui che è sommo vero, e come tale ha il carattere eminente della credibilità.

Spieghiamo questa idea distinguendo la rivelazione delle verità naturali da quella delle sovrannaturali. Il primo uomo dovette venire al mondo adulto e non bambino se nol volete creato per metterlo in bocca ai lupi e farlo perir d'inedia e di stento. Ma egli fatto per la società, per la famiglia e molto più per Dio avea pur bisogno in quel primo istante di una istruzione per se, di un linguaggio per gli altri ed anche per se medesimo. Non potendo avere altro maestro che il suo Creatore, da

lui fu certo istruito nell'uso di questo mezzo ammirabile di comunicazione, e per esso nella conoscenza de' suoi primari doveri, delle arti necessarie alla conservazione della vita ec. Or poniamo dunque Dio che parla la prima volta all'uomo: ei parlerà un linguaggio non inteso: e però è necessario che mentre fa suonare all'orecchio la parola, illustri la mente coll'intelligenza di essa, o che presenti contemporaneamente all'orecchio il segno e alla mente il significato. Questo significato è sempre un vero. Il vero dunque illustra la parola e la rende intelligibile. Dicasi lo stesso del prodigio: l' uomo in quello stato avea presente una moltitudine di cose tutte nuove e capaci di eccitare stupore agli occhi suoi. Questa scena incantevole non fu diversa la prima volta da quella che si affaccia agli occhi nostri dopo tanto volger di secoli. L'abitudine e la costanza delle leggi rende necessari novelli prodigi quante volte si tratta di promulgare un nuovo vero: ma in somma tutta la natura è spettacolo che insegna un qualche vero; insegna la potenza, la sapienza, la virtù dell'artefice; cioè ci mostra, ci fa vedere all'intelletto queste verità. Perchè gli uomini spettatori egualmente di questa scena, non tutti vi ravvisano il senso così ovvio ch' essa contiene, non tutti ne ricavano le conseguenze tanto spontanee che ne derivano? Perchè altro è vedere, ed altro intendere il vero: questo si presenta alla ragione, e gli occhi non ne apprendono più che le semplici apparenze. Se dunque il vero, il significato non risplende allo spirito, tutte le apparenze esteriori, i miracoli più stupendi, la voce de' filosofi e il loro insegnamento, la parola stessa di Dio che vien solamente di fuori e percuote le orecchie del corpo, saranno cose vane ed inutili; e noi resteremo più ignoranti di prima.

Passiamo all'ordine sovrannaturale. La grazia non distrugge la natura ma la perfeziona; essa dunque non può mica operare oscurando la intelligenza nè forzando o violentando la volontà. Ora la intelligenza non può essere illustrata da altri che dal vero, e la volontà non può esser mossa se non dal bene: la differenza è solo che nelle vie naturali Dio illustra la intelligenza e muove la volontà presentando all'uomo se stesso come semplice creatore, cioè come il sommo vero e il sommo bene naturale, il principio e il fine di questa creazione, quegli per la cui azione hanno essere e verità, scopo e bontà tutte le cose di questo mondo; e nell'operare sovrannaturale Dio stesso si mostra come autore di un altro

ordine di cose tutte invisibili, come oggetto di una felicità e di una beatitudine cui non avrebbe la creatura saputo mai aspirare se egli stesso non l' avesse elevata dalla sua condizion primitiva e destinatala a tanto bene.

183. Corollario I. Da questa dottrina si ricava che noi non crediamo a Dio o alla Chiesa per l'autorità delle scritture nè per l'evidenza de' miracoli; ma che all'opposto per l'autorità divina crediamo alla Chiesa eletta da Dio depositaria infallibile del vero rivelato: e da essa riceviam le scritture e la parola divina colla retta intelligenza delle medesime. I miracoli stessi di G. Cristo ci son dati a credere dalla Chiesa maestra infallibile di verità.

184. II. E questa è la differenza radicale tra il credere cattolico e l'opinar protestante: l'eretico crede solo alla scrittura morta; il gentile al solo prodigio: ma nè l'uno nè l'altro giungeranno mai al possedimento della verità finchè non si rendono docili e sottomessi alla interna illustrazione dello spirito. Il cattolico crede alla verità della dottrina per l'autorità della Chiesa nella quale Dio ha messo il giudizio supremo sulle controversie della fede: da essa riceve le divine scritture e la loro genuina interpretazione; da essa apprende il senso delle profezie e la narrazione de' miracoli. L'unica questione possibile a trattarsi tra cattolici e protestanti è dunque quella della infallibilità della Chiesa riguardata come interprete legittimo della parola di Dio e giudice prossimo e visibile delle questioni in materia di dottrina. Or questo che altro è se non ridursi a sentir parlare la verità e a stabilir le norme d'intenderla? Perocchè non può dimostrarsi l'autorità della Chiesa altrimenti che per quella di Dio o della verità suprema ed universale; e questa dimostrazione può ben disporre la mente e l'animo dell' avversario a ricever l' impressione del sommo vero; ma produrre e generare tal azione non è opera od artifizio di umani argomenti, bensì comunicazione interna di virtù sovrumana.

185. Ma qui si farà l'obbiezione, a che servono dunque i miracoli e le profezie se prima di tutto questo io debbo credere?—Ed io rispondo con un'altra domanda, a che serve il telescopio se la luna si vede cogli occhi? A vederla più distinta, voi mi direte. — Benissimo: or se in vece di rivolgere il cannocchiale alla luna voi vi trattenete a smontarlo, a contemplarne l' interno congegno degli specchi e delle lenti, avrete appresa una lezione di diottrica, ma non avrete veduto la luna.

Al modo stesso il miracolo e la profezia servono a farmi conoscere Gesù Cristo, la sua chiesa i suoi dogmi, la sua morale. Se io in vece di dirigerli a questo scopo e farli tutti correre a questo intento, mi fermo su di ognuno di essi e mi diffondo in ricerche critiche e filologiche, io potrò benissimo preparare l'animo mio alla impressione della verità: ma se non passo più oltre, io perderò di vista il Cristo e la sua dottrina e mi rimarrò biblico, poliglotto, critico, senza esser nè cristiano nè cattolico.

Come dunque il buon uso del cannocchiale è quello di dirigerlo all'oggetto, e guardar questo rischiarato da quello; così si faccia altrettanto delle pruove: si dirigano a Cristo e alla sua Chiesa con animo di studiar prima la natura della cosa, e poi la forza della pruova, e se ne avrà frutto inestimabile. Che se dopo ciò si volesse sapere come la pruova dimostra, ricorderei che il cannocchiale non rischiara producendo la luce, ma raccogliendola; e così le pruove non producono la luce della verità ma la raccolgono sopra un oggetto che senza di esse noi non avremmo saputo affisare nè discernere tra gli altri; ma questo se è vero, dev' esser luminoso abbastanza per farsi vedere; e se si tratta del primo vero, bisogna ch'esso sia luminoso per se affine che le pruove lo possano all'intelletto nostro illustrare.

Finalmente quel che più importa nell'uso degli strumenti ottici, è prender la giusta direzione per non avere a scambiare un oggetto coll'altro: or questo suppone che si conosca il corpo che vuolsi osservare; senza di che facendo girare casualmente il telescopio pel cielo, come sarà possibile incontrarci per esempio in Giove o in Saturno? Così parimenti avviene quando si applicano le note o i motivi di credibilità alla conoscenza della vera religione o della vera chiesa. Se io non sapessi che la vera religione è opera solamente di Dio, che la è unica al mondo, che obbliga tutti gli uomini, che i suoi precetti son santi e debbon condurre l'uomo al suo ultimo fine; che questo fine non può ottenersi nella vita presente, che Dio solo può a suo talento rovesciar le leggi della natura, antivedere il futuro, rimettere i peccati ed esigerne la condegna soddisfazione ec; se io tutto questo ignorassi, o per lo meno non fossi disposto a riconoscerlo per vero tosto che mi fosse annunziato, tutto l'ordito delle pruove del cristianesimo riuscirebbe senza effetto nel mio spirito: ora i principj enumerati io non li ravviso certamente ne' miracoli o nelle scritture; anzi

per essi le scritture e i miracoli sono da me ricevuti come argomento che l'opera da essi confermata è divina. Bisogna dunque che io li veda o li conosca nella loro verità medesima, o in Dio che è la verità suprema, la verità di tutte le verità generali, e più precisamente di tutte quelle che riguardano i suoi attributi e il modo con ch'egli opera sulle sue creature e da esse esige servitù e religione.

QUESTIONI

1° Quali sono i limiti che segregano la teologia razionale dalla rivelata?

2° Se l'idea di Dio sia universale in tutti gl'intelletti umani.

3° Dove riponete l'essenza divina, e qual è la proprietà che senz'altro aggiunto distingue Dio dalla creatura?

4° Dimostrate il valore logico delle pruove intrinseche dell'esistenza di Dio.

5° Se tutte le pruove fisiche dimostrino Dio collo stesso rigore: e in che consiste la loro forza.

6° Che s'intende per argomenti morali, e se usandone si ricade nell'idealismo subbiettivo di Kant?

7° Se diensi atei o meramente negativi o positivi teoricamente.

8° Come si dimostra che Dio sia puro spirito e non abbia figura umana?

9° Quanti ordini di oggetti abbraccia la scienza divina e di quante sorti essa è?

10° La proposizione Dio crea il mondo si può dimostrare, o si ammette da voi senza dimostrazione? Se si dimostra, non sarà il primo vero; se non può dimostrarsi dovrebbe essere universalmente riconosciuta da tutti gl' intelletti che pensano, come si ammette la propria esistenza. Quali sono in somma i vostri principj su questo argomento?

11° Raccogliete dalla storia de' sistemi le dottrine dei filosofi antichi e moderni che sostennero l'unità assoluta.

12° Fate altrettanto per quelli che ammisero il dualismo.

13° Dove consiste l'error capitale e il vero sacrilegio della mitologia de' gentili?

14° Come si dimostra falsa la dottrina dello sviluppamento progressivo dell'assoluto insegnata da Hegel e da' moderni alemanni?

15° Dio creando esercita un potere infinito: l' effetto di quest' azione può essere anch' esso infinito nelle perfezioni e nella durata?

16° Fate rimarcare l'equivocazione in cui si avvolgono Bayle e Galluppi intorno alla conservazione ammettendo quegli che essa sia, questi che non sia una continuata creazione.

17° Il sistema delle cause occasionali che trovò tanta in-

dulgenza nella scuola cartesiana, è poi una ipotesi innocua che può sostenersi pro e contra per mero esercizio scolastico, o mena ammesso che sia a conseguenze fatali? Esaurite questa discussione.

18° Riducete a termini precisi la teorica da noi adottata per ispiegare come Dio concorra al conoscere e all'operare dell'uomo.

19° Esponete e confutate l'ottimismo leibniziano.

20° Come conciliate la bontà di Dio colla esistenza del male?

21° Come accordate l'infallibilità de' divini decreti colla libertà dell'arbitrio umano?

22° In che senso ammettete che siavi una provvidenza delle cose mondiali?

23° Il miracolo e la rivelazione sono possibili?

24° In che ordine logico stanno tra loro il vero, la rivelazione e il miracolo; e quale di essi è di natura anteriore agli altri due?

FINE DELLA PARTE III.

PARTE IV.

ONTOLOGIA

186. L'ontologia si definisce la scienza dell'ente in genere. Ente dicesi tutto ciò che ha un essere qualunque, proprio o comunicato, reale o apparente, attuale o possibile. E siccome la mente nostra non pensa al nulla; e tutto ciò che ha un essere, può conoscersi come tale; così ente è tutto ciò che può divenir oggetto del nostro conoscere.

Così definita la ontologia sembra che si possa confondere con tutte le scienze; perocchè queste han per oggetto i generi e le specie; gl'individui son argomento della storia: o dunque la ontologia riguarda l'ente nella sua suprema generalità, ed essa è già assorbita in questa sola voce; o deve discendere alle divisioni e suddivisioni di questo genere supremo, e non si fermerà finchè non giunga a lambir gl'individui senza toccarli: e in questo secondo caso essa si confonderà con tutte le scienze e le assorbirà tutte.

Questa difficoltà è di gran peso, e noi crediamo per intimo convincimento che i limiti tra l' ontologia e il resto delle scienze non possano segnarsi con tutta precisione. Difatti o noi ci limitiamo a parlare dell'ente in genere, e dobbiamo interdirci ogni classificazione; epperò ogni attributo, ogni denominazione di esso: dategli una proprietà, esso non sarà più l'ente ma questo o quel determinato ente; l'ente infinito, immutabile, la causa prima, la sussistenza assoluta; ovvero il finito, il mutabile, la causa seconda, l'effetto, la sostanza dipendente e relativa. Dite cogli scolastici che l'ente è uno, vero e buono: ed impegnatevi in questa triplice trattazione, voi verrete a stabilire i principj della metafisica, della logica e della morale. Non potete dunque esibire la prima e più generale partizione dell'ente senza entrare nel ricinto di talune particolari scienze: epperò non potrete ulteriormente discendere da queste prime ad altre suddivisioni, senza trovarvi già innoltrato nel terreno di tali scienze.

187. Tentiamo un'altra via da assegnar questa distinzione

e definire i limiti da noi cercati. Il genere e la specie non riguardano la cosa come esistente in atto, ma sol come nudamente possibile; ciò ch'esiste in atto, è individuo; pare dunque che l'ontologia possa definirsi la scienza del possibile: così le scienze fisiche han per oggetto le cose corporee nelle lor vedute e leggi generali sì, ma in quanto queste leggi trovano la loro applicazione in qualche ordine di esseri attuali: e l'ontologia studia l'ente nella sua nuda possibilità. Sta bene: ma anche questa nozione va soggetta alle stesse difficoltà: l'astronomia per modo di esempio, la meccanica si fondano sopra alcune verità di fatto, fatti generali che noi trasferiamo da' casi osservati a tutti i casi possibili; ma non meno reali e somministrati dalla esperienza: queste scienze adunque apparterrebbero al campo delle verità naturali e resterebbero escluse dalla ontologia; eppure non è così: tutti sappiamo che esse si appoggiano sui principj matematici; la matematica e il calcolo non riguarda più l'attuale, ma il mero possibile, essa si fonda sulla nozione generica di quantità, e questa ci conduce ben presto a principj che sono evidentemente del patrimonio della ontologia, come che gli uguali ad un terzo si uguagliano tra di loro, gli uguali ad uguali son tali l'uno all'altro ec. Non possiamo dunque spinger oltre le ricerche nelle scienze fisiche senza sollevarci a' principj ontologici, nè discendere dalle alture della ontologia, senza incontrarci gradatamente nelle specialità delle scienze fisiche. Quest'è la più grave difficoltà che s'incontra nel definire lo scopo e i limiti di questa parte creduta suprema nella metafisica.

188. Ma io ne aggiungo un'altra: l'ontologia è dunque la scienza delle verità universali, de' principj supremi di tutte le scienze, la protologia propriamente detta: ora tali principj se ben si considerano sono eterni, necessari, assoluti, ed è pur mestieri ch'essi si appoggino sul concetto di Dio perchè costi di tali lor proprietà che sono esclusive di Dio e incomunicabili alla creatura; epperò fa duopo che i principj e le verità universali annunziino qualche cosa che presto o tardi sia riferibile a Dio; o che essi non significhino nulla e non abbiano valore alcuno obbiettivo. Siccome questo secondo è in termini l'errore de' concettuali del medio evo e dei kantisti moderni, così noi non ci gitteremo certo da questa parte, e ci resta l'unico scampo di riconoscere che veramente i principj e gli universali trovano in Dio la ragion suprema della lor verità. Questa conclusione che è stata finora abbastanza preparata, troverà la sua piena

dimostrazione nel corso di questa parte: possiamo adunque per ora ritenerla come provata. Ciò posto ecco che l'ontologia da una parte confina con tutte le scienze fisiche, dall' altra va a degradarsi e a perdersi nel pelago della teologia; essa ne é una parte subalterna e un'applicazione assai naturale. Se dunque ci si domanda dove finisce la ontologia e dove cominciano le scienze fisiche, risponderemo chiedendo ulteriormente, dove finisce la teologia e dove comincia la ontologia?

189. Concluderemo dalle precedenti considerazioni che lo scopo della ontologia e l'oggetto che prende ad illustrare, è abbastanza determinato; ma i limiti possono essere più o meno estesi secondo la maggiore o minor latitudine che si dà alle scienze affini. Proviamo la prima parte: l'ontologia tratta dell'ente in genere; del possibile: l'universale, il possibile è abbastanza distinto da Dio e dall'esistente che sono sostanze reali, attuali; epperò concrete e singolari. Tuttavia è vera pure la seconda parte: difatti di Dio non si ha scienza nè cognizione assoluta senza che lo si consideri ne' suoi attributi relativi e nelle sue opere che ne riflettono l'essere e il potere, epperò senza che si entri nella considerazione della possibilità delle cose e nelle loro più generali classificazioni; e delle cose esistenti non può istituirsi alcuna ricerca scientifica senza sollevarsi a leggi e a principj generali, i quali mano mano volendone giustificare la verità o la ragione suprema ci conducono alla ontologia.

Questa incertezza di limiti scientifici per altro non è un inconveniente, ma una condizione generale di tutte le scienze le quali sotto questo riguardo trovano nell'ontologia l'anello comune che ne fa una sola, un oggetto universale e complesso che per la limitazione naturale del nostro spirito vuol essere studiato a parte a parte,ma in se non forma cheun sol tutto che diciamo il vero. Una è difatti la scienza nella mente divina, uno l'intuito con che contempla tutto il suo essere, il suo potere e perciò tutti i possibili come oggetti e termini proporzionati di tal potenza, il suo volere e perciò tutto l'attuale, il passato, il presente e l'avvenire, ogni cosa a suo posto co' suoi limiti e nella sua determinata misura. Ora se la scienza umana allora sarà perfetta quando vedrà le cose al modo stesso che le vede Dio, grado che non potrà mai raggiungere, ma al quale dee per quanto le è permesso mirare; segue che tali scienze non hanno de' limiti segnati dalla natura stessa degli oggetti,

ma che le divisioni esistenti tra l'una e l'altra son meri espedienti proporzionati allo stato attuale della nostra capacità.

190. Se la ontologia non ha un limite di ragione che la distingue dalle scienze subordinate, essa però ne ha uno di fatto, che bisogna marcare. La capacità attuale della mente nostra importa che molte verità si conoscan da tutti intuitivamente e molte altre se ne ricavino mediante il ragionamento: le prime si appellan principj, le altre conclusioni. Le scienze generalmente parlando suppongono ammessi i principj ed assumono di farne l' applicazione ai vari rami del sapere umano; i principj veramente primi come quel di contradizione, di causalità ec. non si dimostrano nella fisica e nella storia naturale; ma si assumono come postulati; e quando in qualche scienza si crede opportuno esibire la dimostrazione sistematica di alcuno di essi, allora si dice che tali dimostrazioni costituiscono la metafisica di quella scienza; come per esempio la metafisica del calcolo differenziale consiste nella teorica ontologica delle nozioni d' infinitamente piccolo, di limiti ec. che in quel calcolo da prima si assumevano come date e col tempo si credette necessario dover giustificare. Sembra dunque fuor di dubbio che le scienze quanto è da se non dovrebbero ingerirsi nella giustificazione de' primi principj, e qualora vi s' intromettono, non possono farlo altrimenti che chiedendo in prestanza dalla metafisica le loro teoriche; e viceversa a questa è di propria competenza devoluta la cognizion de' principj. La parte poi che specialmente ne dee trattare, é la ontologia siccome quella che assume di discorrere delle verità generali, degli enti possibili. Però taluni tra' moderni in luogo dell' antica ontologia ci han data piuttosto una *protologia*, che mutati i termini coincide allo stesso scopo e comprende poco più o meno gli stessi argomenti, perchè protologia vale discorso dei principj ; e le proprietà generali degli enti son conosciute per immediata evidenza e servono di principj a tutte le scienze.

I primi principj, come altrove mostrammo (1), son tali che non han bisogno di dimostrazione, ma si possono dimostrare, e il modo di farlo è mostrarne la immediata identità tra il soggetto e il predicato. Questo lavoro fu abbozzato nella logica dove s' indicò la via di ridurre tali principj e farne la critica: quel che la logica fa solo in piccolo, e mirando più specialmente al lavoro subbiettivo dello spirito nel formarli, la onto-

(1) Vol. I, n° 155.

logia dee rifarlo sotto dimensioni più ampie e coll'intento più speciale di valutarne la forza obbiettiva.

191. La ontologia è dunque il centro ove fan capo tutte le scienze; essa è la prima in ordine sintetico e l'ultima nell'analitico; perchè i principj son sempre più generali delle conseguenze: anzi è essenzialmente sintetica perchè l'universale non può nascere dal particolare, nè la teorica dalla osservazione o la necessità dalla contingenza: ma per noi che conosciamo imperfettamente, la esperienza del contingente è quella appunto che tra le infinite classificazioni possibili dell'ente ci porge il destro e diviene la causa occasionale di preferir questa a qualunque altra. Procuriamo d'intendere meglio questo vero.

192. La ontologia che noi ideiamo non sarà mai in realtà di fatto la scienza prima tra tutte le possibili, ma solo potrà aspirare ad esser tale rispetto a quelle che si posseggono dall'umano intelletto. Perciocchè non v'ha dubbio che la nozione dell'essere comprende sotto di se gli oggetti di tutte le scienze. Ma questa nozione non costituisce da se sola una scienza: per aver questa bisogna discendere alle classificazioni degli esseri particolari. Or nessuna di tali classificazioni li specifica veramente tutti; dunque nessuna di esse costituisce la scienza prima. Dimostro la minore: le classificazioni possono farsi per termini o contrari o contradittorj (1): diconsi contrari quei ch'esprimono due cose di natura solo diversa, contradittorj quelli che ne esprimono due di natura totalmente opposta. Le nature delle cose sono innumerabili: e tali son pure sopra qualunque argomento i termini contrari. Per lo converso l'opposizione è sempre tra due termini uno de' quali affermi e l'altro neghi la cosa stessa dello stesso soggetto. I termini contrari son positivi, perchè indicano ciascuno qualche proprietà non compatibile colle altre; ma de' contradittorj l'uno è sempre positivo e l'altro negativo. Ora quando le classificazioni si fanno per due o più termini contrari, non comprendono mai tutte le cose possibili, perchè tali termini sopra uno stesso argomento possono essere infiniti, e i membri che noi possiamo mettere nella disgiuntiva, sono in numero determinato e finito. Viceversa quelle fatte per due termini contradittorj pare a prima vista che comprendano veramente ogni cosa, perchè qualunque cosa o è o non è: ma tali classificazioni sono determinate per la parte

(1) Vol. I, n° 447.

positiva e indeterminate per la negativa; formano cioè del tutto due parti l'una delle quali contrassegnano per una proprietà che le attribuiscono, e l'altra lasciano indeterminata indicandola solo per quel che essa non è, non già per ciò che è. Ma indicarla a questo modo, non è propriamente darla a conoscere, bensì segnar solo i limiti fin dove si stende la parte opposta: dunque tali partizioni per termini contradittorj comprendono il tutto solo in apparenza, in realtà si limitano a considerarne una parte.

Per meglio chiarirsi di questa verità sostituiscansi al membro negativo quanti termini positivi si vorranno: per esempio se io dico, ogni figura o è circolo o no; pare che il secondo membro comprenda tutte le figure diverse dal circolo: eppure in realtà esso non le contiene tutte; difatti quantunque obbiettivamente debba esser così, pure nel mio spirito non avviene altrettanto; perchè io non posso con una sola idea comprendere specificamente tutte le figure dal circolo in fuori, ma solo idearne alcune; ed ecco che la classificazione si farà per contrari. Che se voglio intenderle rigorosamente tutte, allora le comprendo genericamente sotto il concetto di figure; e la classificazione per contradittorj si riduce a determinare una specie e lasciare le altre indeterminate. Non può darsi dunque una partizione completa di un genere se non enumerando determinatamente tutte le specie che vi si comprendono; se in un membro se ne contraddistingue una, e nell' altro si adunano sotto un concetto solo le altre che rimangono, questo concetto non sarà mica specifico, ma rimarrà identico a tutto il genere diminuito sol di una specie.

Ritornando ora all'argomento di sopra, noi non conosciamo tutte le specie degli enti possibili; dunque non possiamo dare dell'ente in genere una classificazione completa: nella classificazione consiste la scienza; epperò la completa scienza dell'ente in genere, o l'ontologia strettamente universale, per noi è impossibile.

193. Con metodo somigliante si proverebbe che la nostra ontologia non sarebbe nè tutta sintetica nè tutta a priori. Per esser tale dovrebbe partire dall' idea dell'ente in genere e discendere alle varie classi di cose possibili: ma queste sono infinite: bisogna sceglierne alcune: questa scelta non ha altra guida che la esperienza; dunque la ontologia non può formarsi tutta rigorosamente a priori. E perciò stesso io conclude che essa non sarà neppure strettamente sintetica, perchè la clas-

sificazione importa che alla idea semplicissima di essere debba potersi aggiungere qualche proprietà: ora se non si parla dell'ente infinito, le proprietà degli esseri finiti non s'indovinano, ma si cavano dalla sperienza esterna od interna; dalla sensibilità organica o dalla voce interiore della coscienza. Ma dalla esperienza le proprietà generali ricavansi per analisi: dunque per lo meno il cominciamento dell'ontologia sarà analitico, e solo in progresso sopravverrà la sintesi a dar forma di scienza a ciò che prima non era che il risultato di semplice induzione.

194. Dal fin qui detto ricavasi or facilmente la vera nozione della ontologia possibile ad aversi da noi. Essa può definirsi una serie di principj comuni a tutte le scienze e a tutte le cognizioni umane subordinati alla idea dell'ente in genere o da essa per successive sostituzioni derivati. Questa definizione 1° dà per limiti alla ontologia tutto ciò che l'uomo può conoscer di fatto, e non già ciò che assolutamente parlando potrebbe formar oggetto di cognizione; perchè bisogna pur confessare che l'oggetto della conoscenza possibile è assai più vasto di quello a cui l'intelletto umano possa giunger di fatto: 2° tra gli stessi oggetti di scienza e di cognizione umana essa si limita solo a ciò che le varie scienze han di comune, lasciando a ciascuna ciò che le è proprio; perchè sebbene anche questo formerebbe parte della ontologia presa nel senso larghissimo, non è però a sperare che gli uomini possano comprendere in una scienza sola tutto lo scibile. Lasciando dunque che ogni ramo particolare stabilisca le sue nozioni e i suoi principj generali, troveremo che questi ne suppongono sempre degli altri logicamente anteriori, e questi ancora degli altri, e non ci arresteremo finchè non giungeremo al principio supremo d' identità che attribuisce l' essere all' essere. Questa serie di principj compone la ontologia di cui parliamo. 3° Cotali principj si possono ottenere rimontando dalle varie specie di cognizioni alle nozioni più elevate, infino a quella dell'ente, ovvero discendendo da questa suprema alle prossimamente inferiori, e da queste ad altre che stanno più giù infino a tanto che c' incontreremo in quelle nozioni donde prendon cominciamento sinteticamente le scienze. Ma affine di procedere per sintesi fa di mestieri con un processo analatico essersi fornito di notizie speciali e di fatto sull' obbietto di ciascuna scienza per poterne mediante il concetto dell' essere dedurre de' risultati generali. 4° Questa specie di ontologia

non ha limite preciso donde cominci o dove finisca. Non lo ha nel cominciamento, perchè l'appellazione di ente si dà insieme a Dio e alla creatura: ma certo all'uno in senso tutto diverso da quello dell' altra. Questa ricerca confonde nella teologia l' origine della ontologia. Non ha limite ove finisca, perchè nel suo termine si sfuma e degrada colla metafisica delle scienze; e la distribuzione e il punto di partenza di ognuna di queste in parte sono arbitrari. Ognuna può rimontare sempre più alto e chieder la dimostrazione di quei principj che prima assumeva sulla fede di una certa ontologia naturale che meglio chiameremmo scienza popolare o senso comune. 5° Come si avanzano le altre scienze, così questa si restringe a un minor numero di principj: perchè una scienza che si crea, è un membro che si distacca dal corpo della ontologia generale; e quindi quanto più se ne formano, tanto più si contrae questo corpo. In oltre quanto più una scienza si perfeziona, altrettanto più di rigore acquista ne' suoi principj che prima ammettevansi in buona fede : dunque le scienze perfezionandosi assumono a lor carico la dimostrazione di quelle verità che prima erano abbandonate alla sola speculazione degli ontologisti. Si vede anche da ciò come con questa perdita apparente guadagni la ontologia; perchè trasportata nelle diverse scienze, messa alla pruova e al paragone de' fatti e delle sperienze, ne resteranno le sue speculazioni o consolidate se vere, o smentite se aeree e mal fondate: distribuito in somma il lavoro di questa scienza, il tutto ne risulta sempre più esteso e meglio dimostrato.

195. La ontologia generale così esposta fu tentata in tutti i tempi sotto diversi nomi. Aristotele o, come vogliono alcuni, i grammatici posteriori la dissero *metafisica*, Bacone riproducendo l'appellazion di Porfirio, *organo delle scienze*, Descartes scienza de' *principj*, Wolf servissi per essa del nome di *ontologia*, i sensisti l'ebbero in dispetto pe' tanti arzigogoli di che l'avean ripiena gli aristotelici e molto più per la frivola leggerezza del loro pensare: in vece vi sostituirono la *ideologia*. È certamente un corpo perfetto d' ideologia che prendesse a render conto di tutte le nostre idee, svolgerebbe del pari la natura delle cose considerate come oggetti di esse idee: l' ontologia dunque, la metafisica e l' ideologia sarebbero unica scienza; la prima potrebbe definirsi la scienza dell' essere, la seconda del possibile, la terza dello scibile. Ma gl' ideologisti del secolo scorso erano ben lontani dal prefiggersi questo scopo.

196. L'ontologia non può oltrepassare i limiti di ciò che la mente può conoscere naturalmente; ma non deve entrare nell'enumerazione delle cose in atto esistenti. Il vero possibile a conoscersi naturalmente dal nostro intelletto non va mai al di là della formola Dio crea il mondo: di questa l' ultimo termine esprime l'esistente in atto; esso dunque non entra per se nella ontologia, ma può servirci di antecedente dal quale per via di analisi ci solleviamo alle classificazioni generali. Il primo termine, Dio, ha anch'esso una scienza propria che lo illustra, la teologia; e in quanto essere in atto non formerebbe oggetto proprio della ontologia; ma perocchè questa è la scienza del possibile; e possibile diciamo tutto ciò che Dio può fare o che può esser oggetto della divina onnipotenza, perciò la ontologia non può procedere senza pigliar le mosse dalla nozione della potenza divina: la onnipotenza coincide col concetto della creazione possibile; la ontologia dunque studia di proposito questo secondo termine della formola generale, la creazione non già attuale e terminata nelle cose esistenti, ma possibile a terminarsi in qualunque cosa che abbia un'entità per lo meno ideale.

197. Su tali principj si fonda la sua divisione. Creare importa produrre delle sostanze distinte e dipendenti in tutto da Dio; importa glorificare Iddio colla manifestazione fattane ad intelletti ragionevoli, ad esseri capaci di operazione morale (n° 151). Segue da questa semplicissima dottrina che Dio nella creazione ci si dà a vedere come sostanza prima, distinta da quella delle cose create, come agente primo che produce altri esseri capaci pur di operare con azione lor propria; come intelligenza prima che ordina a se tutte le cose e prefigge se stesso per fine ultimo della creazione; e queste che su tal riguardo sono i mezzi scelti dal creatore a tal fine, godono anch'esse, o per lo meno alcune tra loro d' intelligenza, ed operano con intenzione di conformarsi al fine dal creatore prefisso. La nozione dunque di creazione ci porta naturalmente ai tre concetti di sostanza, di causa, di fine: ma in ognuno di tali concetti ci addita un aspetto diverso sotto il quale essi si applicano a Dio e alla creatura, all'essere primo ed increato e alle esistenze seconde e derivate. Con questa guida l' argomento della ontologia sarà tripartito: e ciascuna di queste parti troverà due membri ne' quali verrà suddivisa. Proviamoci alla esecuzione.

CAPO I.

Della formola ontologica.

198. Non è già una bizzarria di sistema, ma un vero bisogno della scienza quello di voler subordinare tutte le verità a una suprema. Se è vero che l'ontologia dee contenere i principj generali di tutte le scienze, è necessario render conto del come conosciamo tali principj e come ci acconciamo ad ammetterli per veri: ora o essi sono riducibili a un solo e supremo, e la questione si limita a giustificare la verità di quest' unico, o sono irriducibili, e il partito di ridurli a un solo non è sol capriccioso, ma stravagante ed erroneo. Questa seconda sentenza rende impossibile la dimostrazion de' principj ammettendone a un tempo parecchi tutti irriducibili e perciò indimostrabili; perchè la dimostrazione si fa riducendo una verità ad un'altra. Laonde vi saranno sempre molte verità indimostrabili: epperò ammesse senza un perchè. Difatti a chi domanda perchè accettare il tale o tal altro principio, non potrò risponder nulla: qualunque risposta io dia sarà sempre o subbiettiva od obbiettiva; se obbiettiva, sarà equivalente a questa, ammetto A perchè è vero B: ma si disse che A era supremo, irriducibile a qualunque altro; dunque questa risposta non avrà luogo: resta la subbiettiva, cioè ammetto A perchè mi par vero: ma questo è un riconoscerlo vero senza ragione; se dunque i principj primi sono irriducibili, la mente li accetterà senza ragione, epperò quest'atto sarà irragionevole. Per lo contrario se tutti si riducono a un solo, questo sarà l'espressione, il riverbero del vero in genere; e il vero supremo essendo un solo, la teorica non potrà attaccarsi per questa parte. Potrà disputarsi tutto al più se il principio ch'esprime il vero in genere sia questo o un altro, ma non potrà ripudiarsi assolutamente un sistema perchè tuttoquanto si riduce finalmente a un principio supremo. Conficchiamolo bene in capo, sistema vuol dire ordine, incatenamento; e ogni ordine ha un vincolo supremo che intreccia tutte le parti di che si compone la cosa che vuolsi ordinare: questo vincolo nelle scienze è un' idea, un concetto cui tutti gli altri stanno subordinati, la ricerca di tal concetto è dunque la prima nella scienza suprema, e non può essere trascurata.

199. La formola che noi cerchiamo; deve avere due pro-

prietà, che sia universale e primitiva. L'universalità non importa che noi vi scorgiamo in atto compresa ogni verità; ma bensì che tutte le verità nuove che verremo ulteriormente a scovrire, ne sieno una derivazione ovvero uno sviluppamento: ne saranno una derivazione quando specolativamente e senz'altro mezzo che il ragionamento se ne potranno concludere; uno sviluppamento quando coll'ajuto delle esperienza si determineranno mano mano i fatti veri e multiplici che la formola solo universalmente ein genere affermava. Sarà poi essa primitiva quando ontologicamente non si ricaverà da verun altro principio di natura anteriore,

200. Teorema I. La formola ontologica è il noto principio, Dio crea il mondo. — Esso è universale; lo abbiamo altre volte dimostrato (1) e giova qui riassumere il già detto: essa comprende l'assoluto che è Dio, il condizionato che riguarda i possibili, la cui verità sinonimizza con il concetto della divina onnipotenza o della potenza di creare, e il contingente che esprimesi e si compendia nella voce mondo. Lo sviluppo di questo tratto ci chiarirà anche meglio di questo primo carattere della formola. L'altro è che sia primitiva: lo è di fatti, perchè non solo non si ricava da verun altro principio di natura anteriore, ma anche nessun de' suoi termini può ricavarsi dal suo antecedente. Nessun altro principio è di natura anteriore: ve ne avrà molti anteriori di fatto, perchè noi affermiamo già molte cose prima di aver pronunziato esplicitamente questo assioma: ma tali affermazioni se ben si considerano, involgono sempre o tutto o una parte di questo generale pronunciato, Dio crea il mondo; perchè nulla si afferma senza attribuire a un soggetto qualche esistenza in atto o qualche essere in potenza; e non può concepirsi esistenza o possibilità alcuna senza l' atto o il concetto della creazione. Primitivi sono altresì tra loro i termini di questa formola, perocchè il secondo non segue dal primo nè il terzo dal secondo; ma i due ultimi dipendono solo dalla scelta e dall' arbitrio del primo.

201. Veggiamo adesso per quali vie dalla formola sovraccennata si ricavino i tre ordini di verità da noi conosciuti. A ricavarne le verità assolutamente necessarie altro non si esige che il raziocinio fondato sul principio d' identità: noi ne abbiamo dato un picciol saggio tentando le pruove metafisiche dell'esistenza di Dio e lo sviluppo de' suoi attributi: il risultato

(1) Vol. I, n° 352 e segg.

di tale argomentazione condotta con arte per tutta la estenzione della materia sarebbe la scienza compiuta di ciò che può sapersi di Dio colla semplice scorta del lume naturale.

Ma quest' arte é sublime e difficile: la Provvidenza ha dati all'uomo due maestri, la natura collo spettacolo di sua magnificenza e la tradizione col deposito del primitivo insegnamento. Nulla può esserci insegnato dall'uno o l'altro di questi due maestri che non trovi la sua giustificazione nel concetto puro di Dio, essere necessario, perfettissimo, infinito: questo concetto poi per la mente umana sarebbe rimasto soffocato sotto le impressioni delle cose sensibili, se non fosse stato segnalato per mezzo della parola; e questa non avrebbe trovato credenza nella mente dell'uomo se nella natura non avesse ravvisato lo specchio delle proprietà divine che la parola tradizionale enarrava. La natura è dunque per la conoscenza di Dio un semplice specchio che ne ritrae debolmente talune proprietà, e che non ce ne darebbe mai il concetto adeguato, se la mente non potesse specchiarsi sullo stesso suo originale; e in sostanza il concetto di Dio assolutamente parlando può stare senza quello del mondo.

202. È questa la cognizion naturale di Dio di che parlano sovente le scritture: *dalla grandezza dell' imagine e della creatura può dimostrativamente ravvisarsene il Creatore:* abbiamo nel libro della Sapienza ; e l' Apostolo ai Romani , parlando de' filosofi dell'antichità: *ciò che è noto di Dio, fu ad essi manifesto; perocchè Dio lo mostrò loro: e veramente le cose invisibili di lui per mezzo di quelle che furono fatte dalla creazione del mondo si veggono e si comprendono.* Ciò s' intende delle proprietà divine che ci si fanno conoscere per le opere di questa creazione: un altro ordine di opere sovrannaturali verrebbe contenuto in un'altra formola, qual sarebbe questa: *Dio ripara il mondo, ovvero il Verbo di Dio si fece carne.* La divina scrittura comincia dalla formola della creazione il racconto delle opere di Dio autore della natura: *Nel principio creò Dio il cielo e la terra*: e colla formola della incarnazione quello delle opere della riparazione che ci danno a conoscere Dio come autore di un ordine sopra natura: *Nel principio era il Verbo; e il Verbo si fece carne*; la Chiesa cattolica le congiunge entrambe nella sua professione di fede: possiamo chiamar l'una la formola della filosofia, l'altra della teologia. La filosofia è dunque una teologia naturale, ne è lo sviluppo, l'estenzione; e la teologia è una filosofia sovrannaturale: l'una e l'altra trovano i principj fondamentali nell' insegnamento cristiano.

203. Non abbiam voluto formolare in teorema la dottrina della cognizione di Dio, perchè poteva sembrare più propria del precedente che di questo attuale trattato. Chi la volesse in brevi termini sarebbe questa: *nella cognizione di Dio i contingenti fanno l'ufficio di meri segni*. Non avviene altrettanto in quella de' principj generali e delle verità di fatto: perocchè quanto agli universali l'elemento contingente è richiesto come condizione, posta la quale segue di necessità logica la verità che si annunzia; e perocchè la radice di ogni contingenza è la libertà della creazione, perciò queste si appoggiano sul concetto di Dio creatore. In quelle di fatto poi la esperienza non è solo un segno, non una condizione, ma l'atto che mi presenta la realtà del termine della divina creazione. Sviluppiamo queste due parti che pur abbozzammo già nella logica (1).

204. Teorema II. Le verità condizionatamente necessarie sviluppano il concetto di Dio creatore sotto l'ipotesi di una creazione attuale. — Esse si compongono di due elementi, l'uno eterno, necessario, sussistente; l'altro temporaneo, contingente e non possibile a sussistere in se medesimo così come lo si annunzia, in modo cioè universale ed assoluto. Sotto la prima categoria gli universali si appoggiano in Dio e nel concetto della sua essenza, perchè non conosciamo altro essere universale e necessario fuorché Dio; sotto l'aspetto delle cose contingenti di cui ragionano, le verità universali trovano il loro sostegno nel concetto della creazione: o a meglio dire nel primo senso esse ricordano gli attributi di Dio assoluti, nel secondo qualcuno de' relativi. Dimostriamo ad una ad una queste asserzioni. Che i principj sieno necessari, eterni e universali nessuno vorrà negarlo se non fosse della congrega di David Hume e di quei suoi ammiratori che attribuiscono ad una costumanza inveterata la persuasione del principio di causalità e di altre dignità di somiglinte natura. Nel resto tutti confessiamo che le verità generali, e perciò anche i generi stessi e le specie, per fino le essenze delle cose godono di tali proprietà necessarie e insuperabili. Su questa persuasione si dibattono le scuole a trovar modo di render ragione di questa indeclinabile necessità: e la scozzese ricorre a una legge comune di natura, Kant alle forme o categorie del pensiere, Cousin alla ragione impersonale, Rosmini alla idea innata dell' ente. Ma sia che si voglia dei loro pensamenti, se il vero non avesse in se

(1) Vol. I. n° 355 e segg.

tali caratteri inesplicabili colle impressioni del senso, sarebbe sempre facile assegnarne la natura, o come fece Hume per le abitudini contratte, o come Condillac per la forza del linguaggio o per altro ripiego che non sarà difficile a specolare. Se tali spiegazioni sono state rispinte come fuor di luogo, ciò è stato solo perchè ad onta della manierata semplicità de' sensisti si capisce profondamente la forza irresistibile del vero coi suoi caratteri più sopra enumerati. Ditemi dunque, ciò posto, se si dà altro eterno, immutabile o necessario fuori di Dio? Voi ripiglierete con mezze misure dicendo che qui si parla di tutt'altra necessità, eternità ec: che questa è necessità logica o di pensiero, e quella ontologica o di esistenza. Ed io rispondo che la logica, come sapete, suppone e segue la ontologia: epperò dove è necessario un pensiero, fa duopo che sussista un obbietto che forzi la mente e la tenga a martello. La verità necessaria è dunque l'effetto o il riverbero dell'ente necessario.

Direte però, ed io vel confesso, che qui si tratta di necessità condizionata. Ciò è pur vero: ed è per questo ch' io assumeva che le verità necessarie di questo genere si appoggiano non già solo sul concetto di Dio: ma su quello altresì della creazione. Dimostro dunque che la condizione sotto la quale si annunziano siffatte verità, involge sempre il concetto della creazione. E difatti siccome non può concepirsi necessità che non dipenda da Dio, così non può idearsi condizione senza che la si riferisca al concetto della creazione. Che vuol dire una condizione? Ella è una posizione contingente di cui si calcolano le relazioni con un avvenimento di somigliante natura che ne dipende. Nessuno stabilisce come condizione ciò che è necessario per natura; o se lo si pone per enfasi di discorso, s'intende sempre che il contrario è assurdo e inammissibile, come quando si dice, se v'ha Dio in cielo, la virtù avrà il suo guiderdone. Fuori di questo caso che riguarderemo come figura del linguaggio, nessuno asserisce sotto condizione ciò che dipende da una posizione necessaria, come quando chiedete seriamente al geometra se egli ammette la verità di un teorema, egli certo non vi risponde a questo modo: *se gli uguali ad un terzo sono uguali tra loro, il vostro teorema sarà vero: se no, io lo credo falso.* Posto dunque che la condizione ha sempre la sua radice in un contingente, tutte le verità che annunziano una necessità condizionale, partecipano anch'esse della natura de' contingenti. Ma tali sono le verità generali, gli assiomi, i principj che non riguardano direttamente la na-

tura divina in se stessa considerata; perchè parlano di qualche cosa distinta da Dio; e però la loro verità dipende dall'avere quel dato essere una realtà che potrebbe non avere. Dunque tutte le verità che non riguardano l'essere assoluto di Dio, involgono un elemento contingente. Quest'elemento non può comprendersi senza l'idea della creazione che è radice e principio di ogni contingenza: dunque le verità di tal natura si appoggiano sul concetto della creazione. Or si appoggiano altresì su quello di Dio: esse dunque hanno per fondamento il concetto complesso di Dio creatore sotto l'ipotesi di una creazione attuale.

205. Si mostra lo stesso teorema sottoponendo alla critica i principj stessi dei quali si disputa, e specialmente quei tre ai quali riduconsi tutti gli altri, di sostanza, di causa e di fine. Ciascuno di essi ha sempre riguardo a una sostanza prima, a una causa prima, a una intelligenza prima. Se ne escludiamo quest'analogia, spesso alla pruova li troveremo fallaci. Non è vero che tutte le azioni hanno un'intelligenza che le dirige: l'operare più consueto della natura si riferisce solo a cause cieche; come il cader di una pietra, lo sciogliersi delle nuvole in pioggia. Se nel numero delle cause che operano su questo universo, non si conta la causa prima, il principio di finalità non sarà più generale, ma limitato solo alle azioni umane, e a quelle unicamente che noi mettiamo operando da uomini cioè da esseri intelligenti e padroni della nostra libertà. Ma comprendete tra le azioni che manifestansi in natura, quella che le diede il primo impulso, la creazione, epperò la conservazione, la provvidenza: e voi troverete vero quell'adagio popolare che non cade foglia d'albero senza la volontà di Dio, che è quanto dire, nulla avviene in natura che da lui non sia diretto ai suoi altissimi fini.

Dicasi altrettanto del principio di causalità qualora non si volesse comprendere nella generalità di esso la causalità prima o lo creazione: difatti tolta di mezzo la creazione, bisogna ricorrere a uno de' due espedienti, o ammettere cogli atei il progresso infinito o l'emanazione e lo sviluppo progressivo: ora nella emanazione non ha luogo la causalità propriamente detta; e nel progresso in infinito si ha una serie di cause e di effetti senza causa prima: tolta dunque la creazione, il principio di causalità o non ha senso o non ha verità. La stessa pruova può darsi di quello di sostanzialità. Perocchè quando si assegna a ogni proprietà un essere che la sostenta, già s'in-

tende un essere tale che sia capace di sostentarla. Ora di tal fatta essere o si sostiene da se, o da se non si sostiene e abbisogna dell'ente *a se* che lo sostenga. Ma Dio sostiene le cose tutte e le porta con quella stessa parola della sua virtù con che le creò; dunque il principio di sostanza nella sua enunciazion generale richiama ancor esso l'idea di Dio e della sostanza prima. Che se a prima vista non si scorge abbastanza chiaro questo vincolo come si è veduto negli altri due principj, ciò si deve alla imperfezione della nozion di sostanza, quale almeno comunemente si dà, la quale confonde e ravvolge sotto la stessa categoria la sostanza prima o l'ente *a se* colla seconda o l'ente *ab alio*, l'esistente nel rigore etimologico di questa voce.

206. Resta a sapere per quali vie dalla formola generale della creazione noi discendiamo alla notizia delle cose create. Varie opinioni intorno a ciò si posson seguire; la prima è che Dio riveli tutto all'intelletto, se stesso coi propri atti e col termine esterno delle sue azioni. Tal fu il pensamento di Malebranche ch'escludeva da questo affare il senso come testimonio incapace di assicurarci delle esistenza de' corpi, per la ragione che il corpo non può fare impressione sullo spirito, e il senso é nello spirito: tale quello degl' idealisti alemanni che spiegano tutto co' concetti anticipati dello spirito: tal finalmente par che sia la mente di Gioberti nel cui sistema non sa capirsi abbastanza quali sieno le funzioni del senso e quali le parti della psicologia. L'altra via è quella battuta da' sensisti, di commettere cioè quest' opera al senso e a via d' impressioni e di movimenti trasformati creare agli occhi nostri il mondo e la natura. Questo sistema ha Locke per autore e per sostenitori Bonnet, Dalembert, Condillac, Tracy ec. Essi non riconoscono principj generali se non solo per formalità e per effetto di abitudine: tanto più son lontani dal sospettare che in questo negozio possa aver parte Dio e la creazione. La terza maniera sarebbe quella di conciliar l'uno e l'altro, la creazione che mi attesta l'esistenza di un mondo in generale, e il senso che me ne addita le particolarità; questo che mi presenta l'effetto, e quella che ne assegna la cagione; l'uno che avverte la proprietà, l'altra che sotto vi scorge la realtà della sostanza o soggetto di essa.

207. Teorema III. La sola sensibilità senza l'intelligenza dell'atto creatore non apprende l'esistenza della natura. — La pruova si appoggia su ciò che il senso da se altro non apprende che proprietà ricevute negli organi o ivi inerenti, se trattasi

di senso organico o corporeo; ovvero atti propri e subbiettiv i se s'intende parlare del senso intimo. I principj di causalità e di sostanzialità conosciuti dall' intelletto sono i soli mezzi che posson servire a dar sostegno a tali proprietà ed azioni, e presentarci un esistente, un corpo, uno spirito, l' io senziente o sentito, l' io conoscente o conosciuto. Quest' asserzione per ora bisogna contentarci di accettarla sulla sola fede del senso comune; essa è abbastanza preparata da tutto il già detto sulle rispettive facoltà di sentire e d' intendere; ma la dimostrazione rigorosa ne sarà data di proposito di qui a poco quando si tratterà di tali principj. Per ora contentiamoci di riflettere che la dottrina opposta sarebbe in termini la professione più dichiarata del sensismo di Locke e di Condillac. Ora quando noi applichiamo alla sensazione i principj di sostanza e di causa, di che fatta sostanza o causa è quella cui attribuiamo le modificazioni sentite? creata, o increata? Se increata, siamo nel panteismo; se creata, conosciamo dunque la natura nel senso insieme e nell'atto creatore; che era ciò ch' io voleva dimostrare.

Resta un solo scrupolo per coloro che dicono che noi non conosciamo la cosa nè come creata, nè come increata, ma sol come esistente; e come questa esistenza è distinta da Dio, così ne può essere distintamente ravvisata. Ma questo prova tutto al più che la mente può conoscere una cosa imperfettamente senza sollevarsi alla sua causa prima; non però che la conoscenza della causa prima non s' include almeno obbiettivamente in quella dell'effetto o della cagion secondaria. È certo che quando cerchiam la cagione di un effetto ne cerchiamo una che possa esistere; e nulla può esister di fatto se o non è egli stesso l'essere o non l'abbia avuto in ultim' analisi da colui che è. La ricerca dunque della causa seconda presuppone il convincimento tacito, dissimulato, ma sempre vero e reale della esistenza della causa prima; e per le stessa ragione quella della sostanza derivata importa la presupposizione dell'essere e della sostanza prima; e tutta la differenza sta nel conoscere l'una o l'altra più o men chiaramente, con una conoscenza esplicita e dichiarata, ovvero solo con una specie di presentimento che non si lascia pel momento avvertire, ma che a tempo ed a luogo fecondato dalla riflessione frutterà la conoscenza chiara e formale dell'atto creatore,

208. Teorema IV. Dalla conoscenza della creazione non si deduce quella delle cose create in ispecie senza l' ajuto della

sensazione. — Eccone una delle tante pruove che se ne potrebbero addurre: una delle cose di fatto, la prima rispetto a ciascuno di noi, è il proprio individuo, la prima persona de' grammatici, l' *io* degli ideologi moderni. Or bene, posta l'ipotesi di una rivelazione naturale, di una ragione impersonale, della visione in Dio come specchio della natura o come archetipo delle sue opere, posta in fine la visione, l' intuito dell'ente che crea l'esistente, epperò di tutto l'esistente come termine della produzione che fa l'ente; io vedrò bene in questo spettacolo, nella comprensione di esso intuito, tutte le cose esistenti, la natura con tutte le sue parti, il mondo visibile e l' intelligibile, il sublunare e quello che sta al di sopra della luna, il gigantesco e telescopico con tutta la estensione smisurata dello spazio ove furono la prima volta lanciate immense, innumerabili moli a compiervi le loro orbite e a raccontare colla loro bellezza le lodi del creatore; e l' infinitesimo e microscopico che brulica entro una goccia di liquido e confonde l'orgoglio de' più elevati pensatori: conoscerò in somma in tale intuito tutta la natura esteriore: ma non potrò dire *io*, nè ravvisar me stesso in questo quadro sterminato dell'universo. Imaginate uno specchio posto dinanzi agli occhi vostri: voi vi vedrete certamente voi stesso insieme a innumerabili altri oggetti che vi stanno attorno, uomini, case, campagna, orizzonte ec. Supponete ora per poco che non abbiate mai vista la vostra fisonomia, nè quella di alcun altro uomo; supponete per esempio un cieco nato a cui nell'atto che gli si dà la vista, si presenta uno specchio davanti agli occhi, conoscerà egli allora esser quello il suo volto e l'occhio per cui vede la prima volta? Certo che no: vedrà dunque se stesso senza potervisi riconoscere. Ecco il caso nostro: se noi vedessimo tutto in Dio come in lucidissimo specchio, vi vedremmo certo anche noi stessi; ma nessuno saprebbe mai distinguersi dal resto degli oggetti, nè riconoscersi per quel desso che guarda. Ora la voce *io* importa precisamente questa distinzione: chi dice, io, conosce se stesso, conosce il suo conoscere e l' identità tra chi conosce e la cosa conosciuta; dunque se noi vedessimo a modo di rivelazione fatta al nostro intelletto, non potremmo aver coscienza di noi medesimi nè dir io. Per questo è necessario che io vegga me stesso direttamente, che è quanto dire, che io mi vegga per un senso interiore; epperò *la sola idea di Dio creatore senza l' uso del senso generalmente preso non ispiega la cognizione delle cose di fatto.*

Ma il teorema può generalizzarsi altresì ed estendersi alla sensibilità organica. Io sento me stesso non solo in quanto avverto immediatamente le modificazioni del mio spirito, ma in quanto altresì sperimento le diverse disposizioni e le impressioni varie che succedonsi nel mio corpo. Questo mezzo aggiunto allo spirito per dividere con essolui il consorzio di questa vita, per essergli compagno nel gaudio e nell' amarezza, nella tranquillità e nel pericolo, nella pace e nella lotta; questo corpo, io dico, è mio; non è solo una proprietà che possa essermi invidiata e contesa da sistemi e da utopie sociali o antisociali; bensì è parte del mio individuo, della mia persona, di me medesimo. Fatemi dunque capire per rivelazione intellettuale questo concetto: Dio mi mostrerà, se volete, il mio corpo congiunto intimamente allo spirito. Ma in che consiste questo congiungimento? Certamente in ciò che sentendo il proprio corpo, io sento e credo sentir me stesso modificato così e così; perchè il corpo resterebbe sempre estraneo allo spirito se non comunicassero per mezzo della sensazione, epperò anche del movimento imperato che ne è una derivazione; come si riguarda estraneo un membro colpito da paralisi e divenuto come morto privo di senso e di vitalità. Dio dunque volendo scolpire nella mia mente il concetto che io abbia un corpo che mi appartiene, si prenderà la cura di rivelarmi questa verità. Ma adagio: lo sento io questo corpo, o no? se lo sento, abbiamo quel che cerchiamo; e se non lo sento, fallisce la divina rivelazione, Dio m' inganna; ed io bonariamente mi lascio gabbare, potendo ad ogn' istante farne la esperienza e trovarla fallace. Concludiamo, *Dio non manifesta all'uomo la propria persona senza l'uso del senso generalmente preso, cioè del senso intimo insieme e dell' organico.*

Resta a vedere come operino di concerto la sensazione e la notizia di Dio creatore nel manifestarci la esistenza nostra e quella delle cose fuori di noi.

209. Teorema V. La coscienza e la sensazione ci mostrano il termine su cui si compie l'azione divina creatrice. — Sia il principio prestabilito, Dio crea il mondo. Si vede bene che al termine *mondo* può farsi qualunque sostituzione presa dagli oggetti esistenti. Sostituiamo dunque la voce *uomo:* Dio crea l'uomo, cioè un essere intelligente insieme e senziente, dotato della coscienza de' propri atti ec. Finchè si tratta di un uomo qualunque, la sola rivelazione naturale potrebbe assicurarmene la esistenza; siccome la sovrannaturale mi attesta quella del-

l'angelo. Ma se alla voce uomo sostituisco quella di *me* o della persona che conosce ed afferma, la formola implicherà l'atto riflesso della coscienza che vede Dio creatore da una parte e riconosce dall'altra in se medesima il termine di quest'atto. Dire dunque *Dio crea la mia persona*, o *Dio mi crea*, è quanto dire Dio crea questo stesso essere che si conosce pensante, affermante la formola; o viceversa quest'io che si conosce, si riconosce creato da Dio: il primo modo comincia dalla creazione e si termina all'atto della coscienza; il secondo comincia da quest'atto e rimonta al primo principio. La coscienza dunque mi manifesta in me stesso il termine dell'operazione divina. Epperò tanto è dire, Dio crea un essere che sente se stesso; quanto, io mi sento prodotto e creato da lui.

Passiamo al mondo esteriore.

Sostituiamo nella formola le voci, *cose sensibili;* avremo Dio crea le cose sensibili, cioè le cose che han virtù di manifestarsi agli esseri senzienti per mezzo delle loro impressioni sugli organi disposti a riceverle. La coscienza delle proprie sensazioni mi assicura ch'io appartengo a questa classe di esseri aventi organi disposti a sentire: la rivelazione dunque di un mondo sensibile scompagnata dalla mia sensazione sarebbe una contradizione perpetua: Dio mi mostrerebbe ch'io posseggo questi organi per sentire, per conoscere cioè le cose che mi stanno attorno, indipendentemente da ogni rivelazione; e dall'altra parte rivelerebbe al mio intelletto un mondo capace di farsi da me sentire, senza però lasciare ch'esso mi si faccia mai conoscere per questa via. Non è questo un affermare e un negare ad un tempo? Malebranche che sostenne la rivelazione, cominciò dal negare che il mondo potesse mai farsi sentire dall'uomo, che la materia potesse giammai comunicare per mezzo dello spirito: ma ammettere la facoltà di sentire, e soggiungere che essa non ci rivela nulla, che il senso è subbiettivo, è illusorio, è pure la massima di tutte le illusioni. Conchiudiamo: chi afferma la esistenza di un mondo sensibile. di una facoltà di sentire nell'uomo, ammette la possibilità di rivelarcisi il mondo per mezzo delle sensazioni: ma il mondo ci si rivela come creato da Dio; dunque *la sensanzione ci fa conoscere il mondo come termine della divina creazione.*

210. Teorema VI. La coscienza ci addita in noi per le modificazioni della sensibilità interna il termine immediato e per quelle della sensibilità esterna il termine mediato della creazione. — La sensibilità interna ci attesta lo stato del nostro

spirito (coscienza) ovvero quello del nostro corpo (senso interno); l'esterna quello dei nostri organi; e per questo mezzo quello delle cose esteriori che li modificano. Sicchè noi conosciamo immediatamente il nostro individuo; e le cose di fuori solo medianti le loro impressioni sugli organi. Epperò il senso nella sua generalità ci mostra il proprio individuo come sostanza seconda, creata cioè e dipendente, e le cose di fuori come cause seconde egualmente create e dipendenti dalla primaria nell' esistere e nell' operare. Ma ciò è pure un mostrarci le nostre modificazioni nel primo caso come termine immediato e nel secondo come termine mediato dell'azion creatrice; dunque il fondamento della distinzione tra noi e le cose sensibili che ci stanno attorno, è pure in questa diversità di azione sensitiva.

Osservisi però che il senso mi mostra il termine dell'azione divina; ma non me lo fa ravvisar come tale se non è illustrato dal principio della creazione. Il quale trasformandosi diviene, come si è detto, uno de' tre assiomi di sostanza, di causa, di fine. Quale di queste tre derivazioni concorra più particolarmente alla cognizione di noi stessi e quale a quella delle cose che ci stanno di fuori, sarà detto quando si parlerà in particolare del valore di tali principj ad attestarci l'esistenza delle cose.

211. Ci si domanderà, dove vediam le cose, se in Dio od in se stesse. E noi risponderemo affermando l' uno e l' altro. Esse sono in Dio; perchè la creatura è nel Creatore e non può uscire dal pelago della sua immensità: ma son pure in se stesse, perchè le son vere sostanze distinte dalla divina. Ora noi le veggiamo dov'esse sono; perchè se noi le vedessimo altrove, almeno per questa parte la nostra cognizione non sarebbe vera. Noi dunque le veggiamo insieme in Dio ed in se stesse, secondo il doppio riguardo di dipendenza da Dio e di sussistenza propria (1).

212. Oppongono a questa teoria gl'ideologi moderni il noto principio ricevuto modernamente da tutte le scuole che il senso è di sua natura subbiettivo, e che perciò non è bastante a manifestarci alcuna realtà. Quest'insegnamento di cui hanno abusato

(1) Questa teorica annunziata e svolta nella *Scienza dell'Uomo interiore*, vien combattuta e dipinta come contenente i germi pestiferi del panteismo, del razionalismo e di altri abbominevoli orrori. A chi mi è tanto cortese non solo di critiche ma anche di avvisi ed esortazioni sa-

due scuole opposte, la razionale e la sensistica, è male inteso; e nel senso in cui si prende, guida direttamente all'idealismo. Esso è inteso male, perchè una facoltà subbiettiva non importa già che io non possa per essa conoscer nulla di reale ed obbiettivo; bensì che l'obbietto di essa facoltà sia io stesso colle mie proprietà e modificazioni. In quanto dunque il senso mi rivela ciò che passa dentro di me, esso è eminentemente obbiettivo, perchè mi assicura della esistenza di un qualche essere sulla cui realtà non cadono i soliti dubbi nati della distinzione dell'obbiettivo e subbiettivo, o del principio che il pensiere non può uscir di se stesso. Sicchè riduciamo l'argomento a forma dialettica: il senso è subbiettivo: dunque non può svelarmi alcuna esistenza reale.—Distinguo; il senso è subbiettivo in quanto non mi rivela altri oggetti che quelli che sono dentro di me, concedo: il senso è subbiettivo in quanto non mi dà a conoscere verun oggetto, nego.—Dunque non può svelarmi alcuna esistenza reale.—Distinguo parimenti; fuori di me e senza l'ajuto de' principj generali, concedo; dentro di me pel principio di sostanza e fuori per quello di causa o di fine; nego.

L'altro errore ove si avvolgono generalmente tutti gl'ideologi moderni intorno al principio enunciato, è che il senso

lutari, vorrei raccomandare per ora la fedeltà nel citare. Il manco di questa dote si scorgerà dal vedere che mi si vuole per forza mettere in bocca la parola *intuito* che io in tutto il corso di quell'opera non ho mai profferita se non solo una o due volte alludendo alle dottrine del Gioberti. Questa legge che io m'imposi come quella con che Reid s'interdisse l'uso della parola *idea*, non fu già una misura prudenziale per aprirmi una ritirata al bisogno; ma il frutto di un intimo convincimento. Io conobbi e insegnai che tal voce era importuna a significare una notizia oscura, confusa, rudimentale, qual è quella che io suppongo di Dio e della creazione in tutti gl' intelletti che pensano; laddove l'intuito dice cognizione chiara e luminosa senza ombre e senza difetto. Ora tutte le censure ripetute sotto cento forme, e dove non so se più si desidera la parsimonia o il decoro, riduconsi finalmente a proscrivere l'idea chiara e intuitiva dell'Ente creatore dalla intelligenza dell'uomo durante il laborioso viaggio di questa vita sensibile e mortale.

Del resto mi astengo dall'entrare nel merito della causa, perchè avendo scritto un libro e poi un altro, credo di avervi già messo dentro quanto basta per dissipare attacchi vaghi e slegati. La vera confutazione di un'accusa in fatto di scienze speculative è la esposizione netta e contornata del proprio concetto.

appunto perchè subbiettivo, non mi conduca per se alla esistenza de' corpi; e sieno perciò necessari rigiri e andirivieni per fare finalmente la scoperta che esiston corpi. Noi mostrammo a lungo come il senso ci rivela immediatamente il corpo nostro; e ciò facemmo non solo col mezzo della logica dimostrando impossibile senza questo presupposto la conoscenza di corpo alcuno per via di sensazione; ma altresì coll'ajuto di considerazioni fisiologiche restituendo la sensazione agli organi propri e locali dai quali un mal inteso spiritualismo l'avea sottratta, e limitata solamente al cerebro ed allo spirito. Conchiudiamo esser vero che il senso è subbiettivo, ma questo assioma doversi intendere in tutt'altro senso da quello in cui l'intendono gl'ideologi moderni. Esser subbiettivo il senso, importa ch'esso direttamente non ci fa avvertir altro che il nostro spirito e il proprio corpo diversamente modificati: la conoscenza de' corpi esterni riguardati come causa delle modificazioni nostre sensibili, come soggetti di proprietà analoghe a quelle che ci fanno sperimentare negli organi, come oggetti ove si termina la nostra azione sul mondo esteriore, appartiene all'intelletto.

CAPO II.

Dell'ente e delle sue divisioni.

213. Ente è una voce che non ammette definizione; perchè questa si fa pel genere e per la differenza; ma ente è il genere supremo che non ha nè altro genere superiore nè altre entità congeneri da cui differisca specificamente; dunque esso non si definisce. Ecco una delle tante pruove che non tutto noi conosciamo a via di definizioni; siccome non tutto ammettiamo a via di dimostrazioni. I metafisici chiamano ente tutto ciò che può formare oggetto di nostra conoscenza o che ha un essere reale o ideale, attuale o possibile; ciò in somma in che convengono tutte le cose. Si conosce dunque che l'intelligenza del significato di questa voce si rannoda alla questione delle idee generali; epperò la prima ricerca che si presenta intorno a questa nozione, è se essa si possa egualmente predicare od affermare di tutte le cose.

La ragione per dubitarne sarebbe che se ente si affermasse egualmente delle cose tutte, si attribuirebbe allo stesso modo a Dio e alla creatura, ciò che confonderebbe nello stesso genere due cose di natura infinitamente distante. Si cerca dunque se l'ente si divide come genere in necessario e contingente, assoluto e relativo, infinito e finito ec.

214. La teoria volgare riduce tutti i generi al supremo, ente, e per ente non intende Dio, ma l'astrazione massima del nostro intelletto. Distingue quindi due sottogeneri, dividendo l'ente nelle due categorie di finito ed infinito e nelle altre correlative; cerca in che senso possa dirsi ente Dio e la creatura, e continua suddividendo le due nozioni ottenute. Esaminiamo di proposito la questione.

Dall'una parte sembra che ente sia veramente un genere sotto cui stieno egualmente Dio e la creatura, per la ragione che la voce stessa si attribuisce ad entrambi; e il nome dovendo esprimere alcun che di comune nelle cose che per esso si denominano, Dio e la creatura avranno certo un essere comune che li farà entrare sotto lo stesso genere. Ma dall'altra parte si trova assai difficile questa dottrina perchè possa conciliarsi colla idea dell'essere divino trascendente in immenso ogni natura creata. Perchè o il genere e la specie sono qualche cosa di reale, o sono un possibile, una idea. Dire che vi sia un

reale sopra Dio e la creatura, è cosa assurda. Ma non meno incoerente sarebbe l'affermare che Dio realtà prima e piena sia subordinato a un'idea, a un possibile, qual sarebbe un genere che a Dio sovrastesse. Dalle quali difficoltà già appena annunciate si capisce che la soluzione dipende dallo stabilire esattamente la dottrina de' generi e delle specie. Tal dottrina dee conciliare questi due principj in apparenza ripugnanti, che Dio non è in genere alcuno colla creatura, e che l'ente genere si divide in necessario e contingente, infinito e finito ec.

La conciliazione non potrà mai trovarsi finchè gl'individui saranno cose, e i generi e le specie idee astratte e puri concetti dello spirito. Il genere intermedio o la specie può esser considerato come idea e come cosa. Come cosa è sempre individuale; come idea riuscirà generica ed universale. Ma queste idee non avran valore se non si fondano anch'esse su qualche cosa di più universale e sussistente, in un genere primo o supremo, ove l'ideale e il reale sieno tutt'una cosa. Il genere supremo dev'esser cosa reale, e realtà prima e trascendente; vero per se e indefinibile, cioè non riducibile ad altra cosa; se non vogliamo che la verità sia solamente idea, che le essenze sien puri trovati della mente, che l'ontologia, scienza de' generali, sia una palestra da addestrare a combattere colle nuvole e cogli spettri. Or chi non vede già fin da ora che questo andamento conduce a stabilire che il genere supremo di tutte le cose è in Dio? Qui pure ci porta la forza della voce latina *genus* e della greca γένος che valgono appunto il principio donde la generazione o la produzione di tutte le cose ebbe origine. E noi stessi *illius et genus sumus,* come cantò Arato riferito da san Paolo, e dallo stesso Apostolo adottato, *genus* (γένος) *ergo cum simus Dei* ec. Procuriamo dunque di stabilire su questo concetto la classificazione dei generi e delle specie.

215. La maniera comune di concepirli è la seguente: paragonando tra loro due cose, si troverà che convengono in qualche punto; quel tanto in che convengono, dicesi genere o specie; e le cose nelle quali esso si trova, o sono congeneri o si contengono sotto la stessa specie. Questo modo di spiegare è esatto: ma abbisogna anch'esso di un'altra dilucidazione. Si domanda dunque, l'idea comune che rappresenta i due esseri simili, ha un fondamento in ciascuno di essi, o no? Si dee certo risponder di sì se non si vuol inciampare nell'erroro de' concettuali o nell'idealismo subbiettivo di Kant. Che cosa si trova dunque negl'individui che possa dirsi comune a due insieme?

sarà forse la essenza, la natura, la proprietà, il genere, la specie? ma per prolungar che si faccia questa sinonimia, non si giungerà mai a dire con risposta soddisfacente che sia una di queste cose: ed è ciò appunto che cerchiamo, nè è buon metodo supporre chiaro ciò che vien chiamato in questione: conveniamo nel dire che l' essenza o la natura è comune; ma vorremmo sapere come due cose ch'esistono separate e indipendenti l'una dall'altra, possano avere alcun che di comune ; come due individui terminati e sussistenti abbiano una natura, unica essenza.

216. Teorema I. Non si dà unità specifica senza unità numerica. — Perchè due cose si collochino sotto la stessa specie o il medesimo genere bisogna che abbiano uno stesso essere o una natura comune: ma l'essere negl'individui è talmente proprio di ciascuno che per nessun verso possa dirsi comune; dunque finchè i due si considerano come sussistenti e numericamente diversi, non possono collocarsi sotto la stessa classe.

Per poter dire che in essi si trova lo stesso essere, bisogna supporre che o un essere unico si comunichi ad entrambi, o che quel dell'uno si partecipi all'altro. E questo pure dice la voce *comune*, non meno che quella di genere, alludendo l'una alla comunicazione e l'altra alla generazione che è un de' modi di partecipare altrui il proprio essere. Fuori di questo caso non è concepibile come due cose esistenti e indipendenti l'una dall'altra possano dirsi avere lo stesso essere o ritrarre alcun che di comune.

217. Teorema II. La classificazione de' generi e delle specie si fonda sulla causalità presa in senso generale.—La causa può essere materiale, formale, esemplare, efficiente e finale, secondo le distinzioni delle scuole. Ora il fondamento delle nostre classificazioni è sempre una delle specie anzidette di causalità. Si prova: le classificazioni, purchè non sieno arbitrarie, stabiliscono l'unità della specie o del genere nella unità numerica di alcun che, cui tutti gl' individui in certo modo partecipino (Teor. prec.). Ma i modi di parteciparne riduconsi alle diverse specie di causalità enumerate nelle scuole: mentre se qualche cosa è comune a più individui, o se essi ne partecipano, ciò avviene o perchè essa somministra la materia al loro essere, o alla diversa materia imprime una forma o un modo di essere e di operare uniforme; o perchè l'una cosa è modellata ad imagine e sembianza di un'altra, o perchè l'una è produttrice della esistenza dell'altra, o le due di una terza; ov-

vero finalmente perchè più cose insieme,benchè per vie in apparenza diverse,cospirano a compiere un fine o un disegno comune. Dunque il principio per cui le cose convengono tra di loro e possono allogarsi sotto specie e generi comuni, è sempre la causalità presa in senso generale.

218. Si cerca ora in che senso Dio e la creatura si comprendano sotto lo stesso genere, ente. Si presentano tre opinioni; la prima degli Scotisti che insegnavano ciò farsi in senso univoco; che è quanto dire la voce ente applicata a Dio e alla creatura aver lo stessissimo significato: questa sentenza ha il grande inconveniente di confondere sotto la stessa natura due esseri infinitamente distanti e d'insegnare che l'essere genere sia un'entità suprema alla quale partecipino egualmente Dio e la creatura.

L' altra sentenza insegna che *ens* dicasi di Dio e delle cose del mondo in senso equivoco; equivoche diconsi quelle voci che per fortuita coincidenza significano due cose disparate; come presso i latini *calx* che significa insieme calce e calcio; *jus* che vale dritto e brodo, *os*, osso e bocca. Questa strana dottrina par che non abbia avuti sostenitori di nome.

La terza fu sostenuta da Enrico, da san Tommaso e da tutta la scuola di lui fino al Suarez: dice essa che ente si dica di Dio e della creatura in senso analogo; e qui si suddivide la scuola nello spiegare in che senso debbasi ammettere tale analogia. Procuriamo di stabilirne il fondamento.

219. Teorema III. Dio non è in alcun genere, ma è il fondamento primo della classificazione di tutti i generi. — Il genere dev'essere una cosa reale e non una semplice idea o un'astrazione nuda del pensiero: esso è l'obbietto della idea generale. Or l'obbietto di tale idea vuol essere qualche cosa di reale e sussistente, perchè non ricadiamo negli errori de' nominalisti o de' concettualisti: le scienze e le cognizioni più elevate della mente sono generiche ed affermano qualche cosa de' generi e delle specie; se dunque questi non fossero altro che creazioni fantastiche della mente, le scienze tutte crollerebbero destituite di fondamento. La realtà generica non è però negl'individui, ove tutto è singolare e incomunicabile: dunque bisogna ammettere co' realisti che i generi e le specie sien qualche cosa che sussista fuori della mente umana e degli stessi individui. Ma tutto ciò che ha una esistenza comunicata, è individuo, determinato, singolare; dunque i generi e le specie sussistono nell'essere indeterminato (cioè senza confini), univer-

sale (cioè avente le perfezioni di tutte le cose, ciascuna al modo suo). I generi, quanto dire, sono in Dio; perchè in lui solo sussistono le forme o le idee archetipe di tutte le cose, e vi son tali da potersi comunicare in infinito.

E d'altra parte Dio non è in alcun genere; perchè non sussiste una cosa tale che oltrepassi Dio o che a lui si comnnichi; ma egli si comunica alle sue opere e a tutte sovrasta (1).

220. Corollari. — I. Le essenze delle cose create sussistono in Dio, ed egli le conosce. Quando dunque si dice che le cose si classificano per le loro essenze, si dice il vero e non si contraddice punto al principio stabilito che l'unità specifica, cioè di essenza, si fonda sull'unità numerica, che è la stessa essenza com'è conosciuta eternamente da Dio; il quale con unico concetto rappresenta tutti i possibili egualmente capaci di realizzarlo. Si fonda altresì sull'unità numerica dell'atto creatore produttivo di tutte le cose che appariscono multiplici nel numero e varie nella durata.

II. Due cose sono congeneri o perchè comunicano egualmente all'essere di una terza, o perchè l'una partecipa a quello dell'altra. Nel primo modo sono congeneri due fratelli, nel secondo il padre ed il figlio; nel primo modo non può dirsi la creatura congenere a Dio; bensì nel secondo; perchè quantunque sia lontano in immenso l'essere divino e *a se* da quello delle creature comunicato, pure questa comunione o partecipazione stabilisce una strettissima analogia tra l'uno e l'altro termine, e li colloca sotto lo stesso genere che gli scolastici dissero trascendentale.

III. In questa dottrina il genere non è più un' idea astratta che non trova modello in natura altro che negl' individui subordinati; ma esso è anzi l' idea di una cosa concreta che in certo modo contiene l'essere de' diversi individui che gli sottostanno e loro lo comunica fisicamente. Così tutto il genere umano riducesi finalmente ad Adamo primo *progenitore* ed autore di tutta l'umana famiglia. Esso avrà delle razze; ma queste non potrebbero chiamarsi *specie* perchè quei caretteri e quelle proprietà che le contradistinguono, sono mere accidentalità casuali: e tali proprietà non sogliono computarsi nelle classificazioni logiche.

Al modo stesso i bruti se stiamo alla forza delle voci, lungi

(1) V. s. Tommaso, *Summ. theol.* par. I, q. III, art. 5. *Utrum Deus sit in genere aliquo.*

dal fare un genere comune coll'uomo, son veri generi ciascuno per la sua natura. Eppure le ragioni di somiglianza ci persuadono a collocar l'uno e gli altri sotto uno stesso genere superiore, animali, e far così delle classi de' bruti tanti altri generi subordinati. Perocchè se in forza della causa prossima efficiente l'uomo e il bruto stanno in due ordini disparatissimi, la causa esemplare li ravvicina tra loro in tanta somiglianza che sta bene all'uomo l'antica definizione di animal ragionevole (1).

221. Obbiezioni—I. Si dirà contra il teorema III noi comprendiamo Dio e la creatura sotto lo stesso vocabolo di ente, e li rappresentiamo sotto una idea comune: ma ciò importa che due cose sien sotto lo stesso genere; dunque Dio è congenere alla creatura, e non è il fondamento reale de' generi e delle specie. — Rispondo che noi diamo a Dio l'appellazione di ente in senso proprio e alla creatura in senso analogico, in quanto questa ritrae fin dove ne è capace, l'essere e le perfezioni di Dio, rappresentandoli imperfettamente in se medesima. Quanto al concepirli noi sotto la stessa idea di ente, o in questa idea non facciamo distinzione nè mettiamo determinazione alcuna; e ricadiamo, senz'avvedercene, nell'errore dei panteisti: o distinguiamo l'ente creato dall'increato, e già si disse in qual senso questi due possono mettersi sotto lo stesso genere, in quanto cioè l'uno è derivato dall'altro e lo rappresenta: ma ciò non è già ch'essi sieno congeneri, quasi stieno subordinati allo stesso genere, come fratelli nella stessa famiglia, bensì che l'un di essi è nel genere dell'altro o l'uno subordinato all'altro nel senso esposto.

222. II. Il genere è la cosa più semplice, perchè è la proprietà comune a tutti; ma la cosa comune a tutti gli enti, compresovi Dio stesso, è ch'essi sono: dunque Dio con tutto il resto delle cose sta compreso nel genere supremo ente.

Risp. di nuovo che Dio e la creatura non comunicano insieme nel senso che partecipino a un medesimo essere; perchè ciò farebbe l'essere anteriore almen di natura allo stesso Dio; e questi uguale e consorte alla creatura. Viceversa questa ha comune con Dio tutto ciò che possiede, perchè questi glielo comunica. Dio non comunica quel ch'egli è, perchè così cesserebbe di essere, divedendosi e distraendosi in parti :egli non

(1) Vedremo a suo luogo come gli esposti principj si applicano alle classificazioni delle scienze naturali.

ha nulla in se come aggiunto all'esser suo semplicissimo; e se lo avesse, dandolo lo perderebbe. Egli comunica solamente alla creatura la propria idea che comunicata non si perde; anzi s'illustra esternamente e si manifesta. Neppur questo si può dire a rigore; quasi che la creatura abbia alcun che del suo od esista avanti che Dio le comunichi alcuna cosa. Ma la potenza divina crea e fa esistere qualche cosa che non era, l'idea si comunica al termine finito di quest'atto, e lo fa essere quel che Dio sa e vuole. Il linguaggio umano tratto per la più parte da analogie di cose finite e dal modo loro di operare, non esprimerà mai esattamente questo fatto divino della creazione, arcano di per se e primitivo: ma il glossario volgare de' generi e delle specie tende a falsarlo, e ne tradisce la genuina intelligenza. Ne' misteri l'oscurità è inevitabile, la falsificazione non ammette scusa.

223. Esaurita la divisione dell'ente in necessario e contingente, infinito e finito, da se e da altri, e assegnata oramai la ragione su cui si appoggia tal partizione, troviamo da un lato un termine che non ammette ulteriori divisioni che è Dio; dall'altro ci resta il mondo, il creato: siccome la creazione è la radice della moltiplicità delle sostanze, così il termine mondo è suscettibile di parecchie divisioni. L'ente dunque in quanto si applica al mondo si distingue veramente in varie classi. Procuriamo di accennarne le più generiche che appartengono direttamente alla ontologia, riserbando alla cosmologia le più speciali. Il finito ha un esistenza naturalmente comunicata e dipendente dall'arbitrio dell' infinito: esso dunque può trovarsi nello stato attuale e in quello di nudamente possibile: finchè non sia stato messo da parte il primo membro della classificazione che contiene l'infinito, la distinzione dell'ente in possibile ed attuale non può aver luogo; perchè essa riguarda solo il secondo membro.

224. Da ciò appare la fallacia della dottrina rosminiana, che riduce tutte le umane cognizioni, tutti i concetti dello spirito a quel dell'ente nudamente possibile, quasi che possa l'ente di tal natura riguardarsi come il genere supremo al quale vadano sottoposti tutti gli esseri. Ammette dunque il Rosmini che l'oggetto immediato della intelligenza umana sia l'idea o la forma generica dell'ente: cotale idea è genericamente la stessa in tutte le menti; ma si moltiplica difatto in ognuna e vi s'imprime fin dalla prima origine come una vera forma sempre inerente e che ne costituisce l'essenza. Entro a tal forma van-

no a gittarsi tutte le sensazioni che ci rappresentano le qualità delle cose esteriori, e per essa noi possiamo affermare in generale qualunque proprietà del soggetto al quale appartiene (1).

225. Teorema IV. La teorica rosminiana dell'ente possibile è assurda. — Essa ammette che la forma generica di tutte le nostre cognizioni sia quella dell'ente in genere; e dà a questo supremo concetto le seguenti caratteristiche, cioè l'ente rosminiano è astratto, indeterminato e nudamente possibile. Ma con tali caratteri la nozione di cui si tratta, non può esser primitiva nè fondamentale: dunque tal teorica va da se stessa in rovina. Provisi la minore: il concetto generatore di tutte le umane cognizioni deve almeno in germe contenerle tutte, e non averne altro anteriore: ora l'idea dell'ente rosminiano non contiene tutti i concetti della mente; anzi non ne contiene alcuno: difatti esso è l'ente astratto, indeterminato, possibile: ma l'ente così considerato non ha sussistenza ed è un mero nulla: dunque non può dirsi di quel concetto che se esiste nella mente divenga generatore di tutti gli altri. Tal concetto non sarà neppure primitivo a segno che non dipenda da verun altro; perchè il possibile dipende dall'attuale, l'astratto dal concreto; e perciò l' indeterminato da colui che può assegnargli i limiti e determinarne le proprietà.

226. In sostanza l'ente rosminiano non ha sussistenza propria; ed è per questo una mera forma subbiettiva: su di esso dunque ritornano le censure già fatte contro le forme subbiettive di Kant, e solo la differenza è nel numero, avendone Kant ammesse molte, Rosmini una sola. E come Kant fu per questo da noi classificato tra' concettuali, così non ostanti i pregi esimj del filosofo roveretano, per la parte del sistema adottato non ha potuto egli sfuggire la stessa taccia.

227. Obbiezione. Il concetto dell'ente possibile non è che la forma delle nostre conoscenze, la materia ne è somministrata da' sensibili: epperò i concetti speciali ne riescono determinati e concreti senza che sia tale il concetto generico. — Risp. Questa distinzione della materia dalla forma ne' concetti nostri è pur patrimonio redato da Kant; e questi la prese dagli scolastici i quali l'ebbero da Aristotele e in ultima provenienza da

(1) V. l'esposizione di tal sistema nel *Nuovo Saggio sull'Origine delle Idee* e nel breve sunto che ne diede l'A. stesso e che trovasi alla fine del vol. de' *Documenti di filosofia* nella *Storia Univ.* di C. Cantù.

Platone, se questi pure non l' attinse alle dottrine orientali. Essa ci conduce fuori territorio, perchè ci porta a render conto di una teorica che s'insinua in tutte le scienze, e che ha bisogno di essere analizzata, ciò che noi faremo nella parte seguente. Rispondiamo pertanto in quella miglior guisa che cel consentono le nozioni finora sviluppate. *Materia* dissero gli scolastici ciò di che una cosa si fa; *forma* quel principio per cui essa diviene tale. Se dunque si ammette che l'intelligenza applicando l'idea dell'ente alla sensazione vi si aggiunge come forma alla materia, si dee pur confessare, come lo fece ingenuamente Kant, che la percezione sensitiva ne è trasformata, e sotto l'influenza dell'intelletto e della ragione perde il suo carattere primitivo e non è più quella di prima. Ma ciò conduce alla conclusione inevitabile del criticismo che la conoscenza è un fenomeno e che essa differisce essenzialmente dal numeno: Rosmini dunque accettando questa parte della frasilogia kantiana si rende pagatore di tutte le conseguenze della filosofia critica. Ma egli si mette altresì in una posizione anche più svantaggiosa: Kant nega il numeno, ma confessa l'esistenza del fenomeno e lo svolge in tutti i suoi elementi e lo raggiunge fin nelle minime degradazioni delle sue tinte. Laddove Rosmini con una semplicità eccessiva riducendo tutti i concetti formali a un solo e a quello del nudo ente possibile, si chiude l'adito a spiegare non solo il valore obbiettivo, ma perfino l'esistenza delle idee intellettuali che non si ricavano nè da quella dell'ente, il più astratto di tutti i concetti, nè dalle impressioni sensibili, inette a germogliare qualsivoglia nozione intellettuale.

228. Ora insistendo sulla possibilità delle cose, si presenta una gravissima questione a risolvere, cioè se si dia una possibilità interna indipendente dalla onnipotenza divina, o se tutta la possibilità si debba da questa derivare. Pensano alcuni che la possibilità sia doppia, interna l'una che riducesi alla coerenza o non ripugnanza delle note e proprietà essenziali dell'ente, e l'altra esterna che dipende dalla esistenza e sufficienza della cagione: e siccome nella serie delle cause e degli effetti nulla si avrebbe di reale e concreto se tutta questa serie non si appoggiasse finalmente alla causa prima, perciò la possibilità esterna risolvesi finalmente e si appunta nella onnipotenza di questa suprema cagione. Così si avrebbero due possibilità, l'una devota e subordinata a Dio, l'altra sulla quale Dio non possa metter mano, cui anzi debba interrogare pria di conce-

pire e condurre all'opera un disegno. Sostengono questa sentenza colle seguenti ragioni. 1° Se così non fosse, Dio potrebbe far l'impossibile, come il circolo quadrato: difatti come rispondereste voi alla domanda perchè Dio non può farlo? — o perchè esso è impossibile, o perchè la potenza di Dio è limitata: questa seconda è una bestemmia: dunque dovete ricorrere alla prima risposta. Ecco pertanto una impossibilità indipendente da lui e meramente intrinseca ed obbiettiva. 2° Indipendentemente dal concetto di Dio è sempre vero che il circolo quadrato è impossibile e che l'animal ragionevole è possibile; perchè ciò? se non perchè intrinsecamente ripugna il congiungimento delle proprietà del cerchio con quelle del quadrato; e non ripugna quello del senso colla ragione? Tal intrinseca ripugnanza o coerenza costituisce nelle cose una specie di possibilità che si concepisce prescindendo da qualunque riguardo a Dio e alla creazione.

229. Ma d'altra parte la possibilità costituisce una vera entità della cosa: e un'entità che non risenta la soggezione a Dio, che debba anzi tenersi da Dio presente nella produzion delle cose, e alla quale l'intelletto e la volontà divina sien tenute a conformarsi trattandosi di chiamare dal nulla le cose, è una dottrina difficile a conciliarsi coll'idea di creazione che stabilisce una dipendenza universale ed assoluta di tutte le entità da Dio.

230. Teorema V. Tutta la possibilità delle cose dipende da Dio. — Argomento dagli stessi principj de' sostenitori della possibilità interna. La cosa che non esiste, si dice possibile per due riguardi o perchè le sue note non ripugnano o perchè avvi una potenza che la possa trarre all'essere: per questa seconda parte il possibile dipende dalla onnipotenza di Dio, e non si fa questione: ma per quella prima dipende dall'intelletto divino; dunque per ambi i capi il possibile dipende da Dio. Ci tocca a provare questo secondo: che è mai la convenienza delle note senza una mente che la conosca? Mi direte esser l'obbietto di tal conoscenza e l'obbietto avere una natura logicamente anteriore all'atto del conoscerlo: ma l'obbietto per esser conosciuto bisogna pure che abbia una qualche entità: dove hanno entità le cose finchè non esistono ancora? certo nella condizione richiesta alla loro esistenza che è il potere illimitato del Creatore: veder dunque tali cose come possibili egli è conoscerle come termine della divina onnipotenza: epperò la possibilità interna consiste nella cono-

scenza che Dio ha di tutto quel che può fare; e la esterna nella potenza di realizzare tutto ciò che conosce.

231. Obbiezioni. — I. Io conosco la possibilità di tali cose e la impossibilità di tali altre indipendentemente dal concetto di Dio. Risp. Indipendentemente da tal concetto non si hanno che conoscenze imperfette e manchevoli; notizie oscure e inesplicabili. Or come noi nell'affermare la esistenza delle cose ci appaghiamo di attribuire ad esse un essere qualunque indipendentemente dal concetto di Dio creatore fonte di tutto l'essere che è nelle cose; ma quando vogliamo cercare la spiegazione di tali esistenze, ci è forza finalmente ricorrere al fatto della creazione: così possiamo illuderci per un istante parlando di possibilità senza elevarci al pensiero della onnipotenza; ma quando prendiamo a renderci conto di questo concetto presto o tardi ci vedrem costretti a ricorrere a Dio onnipotente senza del quale ogni possibilità è una chimera.

232. II. Ma dunque perchè Dio non può far l'impossibile come il cerchio quadrato? — Veramente questa mostruosità geometrica ha dovuto fare gran paura ai logici perchè ne facessero un esempio obbligato per tutte le contradizioni possibili. Che è mai la contradizione? è un fallo della mente che crede aver congiunte nello spirito due idee mentre queste non possono stare insieme. Chi dice circolo ha già determinata una figura, e perciò ha negata per quel momento qualunque altra; dunque ha negato pure il quadrato, il rettangolo, il trapezio, il triangolo ec. Sappiamo che la mente mentre afferma una cosa non può negarla; dunque mentre dice circolo non può dire che la stessa figura sia un quadrato: e se lo dice, ciò avviene solo in parole e non di fatti: e la colpa è solo perchè non capisce bene quel che dice. Chiedere dunque perchè Dio non può fare il circolo quadrato, è una questione che non ha senso; perchè circolo quadro non significa niente; e la questione è simile a qualunque altra che farebbe uno stolto se acconciatosi in bocca una parola senza significato chiedesse poi se Dio possa fare o no la tal cosa. Il circolo quadrato dunque non ci dee impacciare più di quello che facesse il *biltr* agli scolastici. Formuliamo piuttosto in termini precisi la contradizione: essa è la simultanea affermazione e negazione della stessa cosa: ma ciò è impossibile per una mente che giudica e conosce quel che fa: dunque la contradizione è un errore che si commette nella mera intelligenza dei termini credendo di vedere e conoscere un oggetto presente allo spirito, mentre

esso non c'è. Chiediamo dunque perchè Dio non può fare la contradizione? ed egli ci risponderà per quella stessa ragione per cui tu non la puoi ideare. E come questa impossibilità non importa già che vi sien due veri l'uno intrinseco e l'altro estrinseco, così l'impossibilità di fare la contradizione non dà alcun titolo a stabilire una doppia possibilità: ma solo importa che come perchè una cosa si conosca bisogna che abbia un essere, così bisogna che l'abbia perchè si faccia.

233. III. Così dunque quando si cerca perchè Dio non può far la contradizione, si dee rispondere che la sua potenza è limitata? — No affatto; sarebbe limitata se la contradizione fosse qualche cosa; essa è il pretto nulla perchè mette e leva quel che ha già messo; dunque tutto al più si dirà che Dio non può fare il nulla; e questo è vero, ma ciò non limita menomamente l'onnipotenza, perchè il nulla veramente non si fa nè si disfà. Del resto a chi nascesse questo scrupolo potrebbe sempre rispondersi coll'altra domanda, e perchè Dio non può pensare alla contradizione? perchè non possiamo pensarvi neppure noi? Forse è questa una limitazione all'intelletto divino? anzi se io posso in qualche modo lusingarmi di avermela rappresentata la cosa contraddittoria, se ne parlo, se credo intendere i termini che la esprimono, in ciò stesso consiste la mia limitazione; e sarebbe per me atto di più elevata intelligenza capire che quelle voci son vuote di senso, che andar baldanzoso di averle capite e con tuono magistrale sfidare la onnipotenza di Dio a dar corpo e vita alla più madornale delle goffaggini del mio intelletto. La questione dunque della possibilità interna nacque e fu alimentata da questa strana presunzione di aver compresa l'affermazione de' contradittorj, di averle cioè dato un essere; e quindi non saper come quest'essere da noi fabbricato possa eludere l'energia della divina onnipotenza. Diamoci pace, Dio non conosce il contradittorio e perciò non c'è cosa da lui conosciuta che egli non possa fare: la domanda dunque perchè non può fare la contradizione, può avere un aspetto specioso solo per noi; in faccia a Dio non merita risposta, ma compatimento.

CAPO III.

Della sostanza.

234. Sostanza è una di quelle tante voci che tutti usiamo in buona fede e crediamo universalmente d'intendere, ma di cui quando si viene al fatto si trova difficile una precisa definizione. Questa difficoltà deriva da parecchie cagioni; 1° dalle tante voci che hanno un significato finitimo e dalle quali la precisione scientifica esige che si distingua: tali sono essenza, natura, sussistenza, supposto ec. 2° dal pericolo che si corre di falsare il dogma cattolico sui misteri dell'augustissima trinità e della incarnazione, qualora si adopera men cautamente qualcuna di tali voci; 3° da un somigliante pericolo che s'incontra in filosofia di favorire gli errori de' panteisti confondendo la sostanza divina con quella delle cose create.

235. A tali difficoltà si aggiunge l'esempio degli estremi opposti in cui inciamparono gli scolastici da un lato colle loro infinite sottigliezze moltiplicando vocaboli e dividendo e suddividendo i concetti all'infinito; e i sensisti dall'altro togliendo di mezzo ogni questione col negare di fondo l'idea di sostanza.

236. Tra le quali scabrosità noi camminando procureremo 1° di esser brevi e quanto si può precisi nel definire, 2° di seguire le orme de' più accreditati scrittori delle cose divine, e specialmente dell'angelico san Tommaso, 3° di tener presenti gli errori degli antichi e moderni panteisti per iscanzarli e combatterli. Quanto ai sensisti ci daranno poco da fare siccome quelli che oramai sono stati abbastanza smascherati in tutto il corso di questa e delle precedenti trattazioni.

237. *Sostanza* importa un doppio concetto, 1° che la cosa abbia un essere per se e non si appoggi ad altri come a soggetto del suo essere; 2° che sia il sostegno di ciò che per se non sussiste. Il primo di questi costitutivi è essenziale alla nozion di sostanza; il secondo le conviene in quanto essa può divenire il soggetto di talune modificazioni accidentali o di accidenti. In Dio non sono nè possono cadere accidenti: egli dunque è sostanza sol nel primo significato, e resta la sola sostanza creata cui possano appoggiarsi tali modificazioni avventizie.

238. Sostanza nell'origine della voce importa ciò che sottostà: *substantia* è a *substare* o *subsistere* ciò che *essentia* ad *esse*:

sembra dunque a volerci tenere stretti alla etimologia, che sia essenziale alla sostanza il prestarsi come sostegno a qualche cosa che vi si aggiunga. Volendo trasportare questo concetto alla sostanza divina, possiamo riguardarla come il sostegno di tutte le cose create che vi si appoggiano e ne sono tutte portate dal cenno della sua virtù. Tuttavia questa maniera di sostenere colla sua potenza e precisamente colla conservazione è tutt'altra cosa che il sostenere che fa la sostanza creata i propri accidenti come soggetto ove questi hanno essere e realtà.

239. Passiamo alla definizione de' termini affini e quindi ne noteremo le differenze. Essenza dicesi ciò per cui la cosa è tale; o ciò che primo si concepisce nell'ente e da cui le altre proprietà necessarie derivano. Si vede anche qui che essenza importa due cose; 1° che essa sia il costitutivo proprio della cosa; 2° che da essa derivi ciò che necessariamente le appartiene. Sotto il primo riguardo la definizione si applica all'essenza divina; sotto il secondo no; perchè dicendo che l'essenza divina è riposta nella pienezza dell'essere, già si è detto tutto che a Dio appartiene; e nessun' altra cosa può dirsi che da quella prima derivi.

240. Natura è quel principio proprio di ciascun essere che lo fa operare di questa determinata maniera; e al quale le altre tendenze dell'essere vanno subordinate. Anche qui torna la stessa riflessione: in Dio non è lutta ne contrarietà di appetiti, anzi non sono neppure mere potenze di operare, tali che possano l'una all'altra subordinarsi: ma tutto è in atto ed egli è atto puro; sicchè la natura divina altro non è che la stessa essenza riguardata sotto l'aspetto dell'operare.

241. Ricavasi dalle cose dette che in Dio essenza, sostanza e natura non si distinguono, ma sono lo stesso essere che in quanto ne forma il carattere distintivo e ce lo dà a conoscere per superiore in immenso a qualunque cosa che non è lui, dicesi essenza; in quanto ce lo mostra un'entità completa che non si appoggia su di altri per sussistere, si chiama sostanza; in quanto poi è principio e fonte del suo operare, si appella natura.

242. Nella creatura però ove una cosa è separabile dall'altra, essenza riguarda lo stato di mera possibilità o l'essere che la cosa ha come termine della divina onnipotenza; sostanza l'essere che essa acquista in se distinto da quel di Dio in forza dell'atto creatore il cui effetto è la produzione di cose in se sus-

sistenti; natura è il principio di azione per cui la sostanza è ordinata ad operare di un modo suo speciale. E siccome tali azioni di fatto son contingenti e meramente accidentali, la natura è l'attitudine che ha la sostanza a' tali accidenti.

243. Or come definiremo le voci sussistenza, supposto, persona, esistenza? Soffri, lettor cortese che a questa trattazione io dia la forma di catechismo, la quale si conviene all'argomento assai meglio che quella di una discussione analitica, ed ha un altro vantaggio che è di far più presto e cavarsela più facilmente da un tema per se stesso abbastanza fastidioso. Sussistenza e supposto son due voci che si adattano alla sostanza e significano questa stessa già terminata e compiuta nell'individuo; con tal divario che sussistenza dicesi la sostanza in quanto non abbisogna di altri per esistere, supposto in quanto si sottopone come sostegno agli accidenti. Epperò a rigor di termini la voce supposto non dovrebbe potersi applicare a Dio dalla cui natura son esclusi gli accidenti: pure si han degli esempi in contrario presso i padri della Chiesa. Finalmente la persona è la sussistenza individua delle nature ragionevoli.

244. Osservano qui gli scolastici che nella sostanza creata la sussistenza e il supposto non aggiungono nulla al concetto stesso di sostanza; ma sol ne specificano l'una o l'altra delle due caratteristiche che la costituiscono: laonde nella filosofia razionale queste tre voci potrebbero assumersi come sinonimi; il che non è piccol guadagno in tanto pleonasmo di voci impiegate a rischiarare la stessa nozione.

245. Ma quando si trasferiscono all'esser divino, la bisogna è tutt'altra; insegna la fede e dietro il suo lume la ragione trova conveniente che la sostanza divina si termini in una triplice sussistenza: ciò che i teologi procurano di far comprendere a questo modo: l'operazione che nella creatura è accidentale, in Dio è sustanziale: in fatti essa è atto; e puro atto è la sostanza divina, perchè in lui nulla è semplicemente in potenza. Le operazioni interiori di Dio non sono che due, quella dell'intelletto o la cognizione, quella della volontà o l'amore. Dio è il sommo vero; egli si conosce perfettamente; e in questa cognizione ei vede tutto ciò che può conoscersi: la cognizione in generale è imagine della cosa conosciuta; e la cognizione perfetta è ritratto adeguato del proprio obbietto. Dio conosce perfettamente se stesso; egli dunque col suo intelletto produce l'imagine adeguata di se medesimo. Dio solo può rappresentare se stesso; e un imagine che lo rappresenti qual egli è, sarà Dio

essa stessa; sostanziale, sussistente come Dio: ecco dunque due sussistenze in seno alla stessa sostanza ove interiormente si compie questa fedele rappresentazione; l'intelletto che si conosce, e l'idea che esso forma, l'imagine che esso produce, la parola con che parla a se stesso. Questa produzione è vera generazione; perchè si definisce la generazione, origine di un vivente dall'altro come da principio congiunto in somiglianza di natura; ora la parola o il Verbo di Dio è vivente dal vivente perchè Dio da Dio; nasce da un principio congiunto, perchè si produce nel seno stesso di colui da cui procede, si origina in somiglianza di natura, perchè produce in forza della cognizione di cui è proprio rappresentare adequatamente l'obbietto cognito: tal produzione è dunque vera generazione; e il principio o la sussistenza da cui procede, appellasi propriamente Padre; e quella che ne nasce, dicesi con egual proprietà Figliuolo.

246. Veniamo all'operazione della volontà. Il Padre ama se stesso, perchè egli è sommo bene ed è sommamente buono: ma si ama ciò che si conosce; dunque ama se stesso nella sua imagine o nel suo Figliuolo: e per la stessa ragione questi che ha una sussistenza propria, ama se medesimo nel Padre che lo genera. Quest'amore non è atto transeunte, non è modificazione accidentale, ma operazione eterna, sostanziale; e però sussistente ancor essa e vero Dio, fiato, sospiro di Dio, Spirito santo Dio: procede da entrambi come da unico principio, ma non può dirsi generato, perchè l'atto della volontà non è ordinato a produrre un'imagine della cosa che si ama, come quello dell'intelligenza: sicchè lo Spirito santo tuttochè simile al Padre e al Figliuolo e consustanziale ad entrambi, non procede per generazione, ma per semplice spirazione.

247. Finalmente il Padre, il Figliuolo e lo Spirito santo son tre persone distinte; perchè la persona è la sussistenza individua della natura ragionevole. Una sostanza dunque in tre persone, ecco la somma della credenza cattolica su questo adorabil mistero. E ci basti tanto di questo argomento che la ragione dee conoscere solo per umiliarsi e per tributare a Dio il sacrificio della più nobile tra le potenze dello spirito, l'intelligenza.

248. Tornando alla creatura, l'esistenza distinta dalla essenza non può appartenere che ad essa; poichè Dio è sempre. Come definiremo dunque la esistenza? non altrimenti che il termine della creazione limitato nel tempo e nello spazio. La

sostanza può essere attuale o nudamente possibile: quand' io penso ad infinite cose che Dio può fare, mi rappresento delle sostanze; eppur esse non hanno ancora la esistenza attuale: questa non si acquista che per la creazione: l'atto del creare è eterno, perchè non differisce dalla volontà efficace che elegge questo tra tutti i mondi possibili; ma il termine della creazione è limitato di tempo e di luogo; sicchè la creatura comincia ad essere nel tempo e nello spazio quando comincia ad esistere in atto.

249. L'idea di esistenza ci chiama dunque a definire due concetti sui quali tanto si è detto dai filosofi, lo spazio e il tempo; a questi io aggiungo pure il numero che piacque sì bene ai pitagorici e che occupò seriamente gli studi di sant'Agostino e di altri padri della Chiesa. Il concetto di cosa creata ci fa tosto nascere in pensiero la doppia nozione di quantità e di qualità: la cosa creata è di natura finita; essa dunque può crescere e mancare indefinitivamente; epperò ha sempre una quantità: essa non è tutto l'essere, ma solo quest' essere determinato; e per ciò stesso differisce da ogni altra cosa che non abbia la stessa entità: come il più e il meno costituisce la quantità della cosa, così la diversità nella natura e nelle proprietà ne determina le qualità.

250. Circa la quantità il primo effetto della creazione è la distinzion delle sostanze tra loro e da Dio; ecco l'origine dell'idea di numero che è la quantità medesima distinta o discreta in parecchi elementi della stessa natura. Tali elementi chiamansi unità: in natura non esistono altre unità che le sostanze e gl'individui: ma col pensiero riduconsi ad unità tutte le entità di cui si può formare un concetto distinto, come le qualità, gli accidenti; ovvero le parti possibili a concepirsi nella estensione e nella durata, gli sforzi minimi di cui si suppone composta una forza totale applicabile ad ottenere un effetto ec. Che cosa è dunque il numero? l'aggregato di più unità; ed unità sono gli esseri della stessa natura tra loro distinti o realmente o per uno sforzo del pensiero.

251. Gli altri due effetti dell'atto creatore son la durata e la estensione della creatura; ecco la sorgente delle due nozioni di tempo e di spazio. Questi due concetti furon da Kant riguardati come forme proprie della sensibilità: egli sbagliò credendole forme subbiettive che non bastasser da se a rivelare alcuna esistenza esteriore; perocchè il tempo e lo spazio fuor delle cose durevoli ed estese sono un pretto nulla; ma

nella sua teorica fece presentire una verità che tempo e spazio son due concetti che han riguardo alla esistenza delle cose sensibili, cioè delle sostanze finite: giacchè, torniamo qui a ricordarlo, la sensibilità nel significato di Kant abbraccia il doppio senso organico ed intimo, e l'oggetto ne è tutto il creato, io e non io, soggetto ed oggetto, uomo interiore e mondo esteriore.

252. In che risolvonsi adunque i concetti di tempo e di spazio? Rispondo, nella possibilità della successione e della estensione. E come le cose create o da crearsi ripetono ogni lor possibilità dalla divina onnipotenza, così questi due concetti altro non sono che quello stesso della potenza divina riguardato in relazione a queste qualità de' possibili, la durata e la estensione. L'essere creato è naturalmente successivo; epperò può durare più o meno: esso può dunque crescere in durata indefinitamente, non però infinitamente. Quindi il concetto di tempo ha un non so che d'infinito, mentre la durata già percorsa in atto dalle cose è sempre finita (1).

S'intende da ciò la verità dell'argomento di Kant nelle sue premesse e la falsità di esso nella conseguenza. Distruggete, diceva egli, i successivi; che resta? il tempo. Ricominciate la serie: ove la comincerete? nel tempo. Il concetto di tempo resiste dunque al tentativo di distruggerlo, è necessario, è anteriore alla esperienza di qualunque successione. Ecco le premesse: vere, verissime; perchè essendo il tempo la possibilità di ogni successione, distrutta la successione in atto, resta sempre la potenza di ricominciarla; e volendola ristabilire, bisogna sempre ricorrere alla stessa potenza. Ma è falsa la illazione che perciò tal concetto è una forma subbiettiva della sensibilità: che ne sia una condizione indispensabile è vero in quanto si parla di una sensibilità accompagnata dalla intelligenza, qual è nell'uomo; ma che sia condizione o forma subbiettiva di questa facoltà, è assolutamente erroneo; perchè anzi le mie modificazioni che avvengon nel tempo, non subbiettive, ma il tempo o la possibilità che avvengano, altro non è che la possibilità che io esista con tal durata; e tal possibilità si reciproca colla potenza che ha Dio di crearmi. Essa è eterna, necessaria, immutabile, indipendente dal mio essere in atto, perchè è tale l'esser divino ove questo potere ha la sede.

(1) Rivedi nella teologia i nn. 133 e segg.

Finalmente resta a notare che la forma di tempo e la durata non è applicabile solo, come pensò Kant, all'oggetto della sensibilità interiore; essa è propria di qualunque esistenza e perciò anche dell' oggetto della sensibilità organica o del mondo corporeo.

253. Veniamo allo spazio. Esso può definirsi la possibilità dell'esteso: e sarà vero egualmente il raziocinio di Kant fino alla prima conclusione che vuole il concetto di spazio eterno, necessario, anteriore a quel di esteso esistente; ma ne è falsa l'ultima illazione che perciò tal concetto è una forma subbiettiva della sensibilità esteriore. Il raziocinio con tutte le sue applicazioni è lo stesso di quello che è stato fatto pel tempo: Dio può dare all'universo un'estensione indefinitamente maggiore di quella che esso ha, ma non può farlo infinito: tuttavia la potenza di stenderlo è in lui infinita. Se dunque riguardiamo lo spazio nella potenza, è infinito; se nel termine esistente in atto, è sempre finito.

Dio non si misura nè col tempo nè collo spazio: esiste però nel concetto di Dio l'ideale di questo rapporto che egli ha colla creatura: quest'ideale riguardo al tempo dicesi eternità, allo spazio immensità; e vuol dire che per quanto cresca la creatura in durata o in estensione, non agguaglierà mai questo scopo che è la durata infinita senza principio, senza cessazione, senza distinzione d'istanti, e la presenza dovunque senza sopra nè sotto, davanti o dietro, senza limiti o difetto alcuno di realtà ulteriore. Si può dire togliendo in presto la espressione da' geometri, che l'eternità e l' immensità dell'esser divino sieno il *limite* cui tende la creatura crescendo nel tempo e nello spazio senza mai poterlo toccare, perchè tra il temporaneo e l'esteso da un lato, l'eterno e l'immenso da un altro corre sempre un baratro infinito.

254. Osserveremo pure che altro è la eternità ed altro la perpetuità, la prima è propria solo di Dio e dice la pienezza dell'esser divino paragonato alla durata circoscritta della cosa creata; la seconda importa una serie d'istanti che comincia per non mai finire: ove il non venire mai a fine non dice già una durata in atto infinita; ma un infinito sempre in potenza o una volontà nel Creatore di conservar sempre e per tutti gl'istanti futuri la tal cosa.

255. Riuniamo in poco il già detto. Numero tempo e spazio sono tre categorie della quantità riguardata nella sostanza: il numero concerne la distinzion delle sostanze tra loro o di ciò

che col pensiero può distinguersi in una stessa sostanza; esso perciò si adatta alle quantità discrete; il tempo appartiene alla durata delle cose create, sieno esse spirituali o corporee; lo spazio riguarda l'estensione che è condizione dell'esistenza dei corpi. Tutti e tre questi concetti si appoggiano su quel di creazione e ne svolgono tre diversi riguardi al termine possibile della divina onnipotenza, la distinzione cioè delle sostanze, degl' istanti, delle parti. Quel che hanno di necessario e d'infinito tali concetti, è dovuto al rapporto che includono alla divina onnipotenza; quel che hanno di contingente e limitato, si deve all'altro termine di questa relazione, il mondo, il contingente, il finito. L'analogo di tali concetti se lo si cerca nell'esser divino, pel tempo è l'eternità, per lo spazio l'immensità, ma pel numero altro non è che l'unità: perocchè il numero dice aggregato od unione di più elementi omogenei che chiamansi ancor essi unità: il numero dunque suppone l'unità specifica nelle parti e ne forma di tutte un insieme di un ordine superiore. L'idea di unità generica e suprema ci conduce a Dio, come vedemmo (1): il numero dunque non trova nell'esser divino altro analogo che l'unità suprema, mercè la quale esso è possibile, il fondamento ultimo di tutte le classificazioni di generi e di specie; perchè finalmente tutte le cose si ravvicinano insieme e posson raccogliersi sotto un numero o una somma complessiva per ciò solo che son create, e in ciò solo convengono; nel resto è disparità di nature ed eterogeneità di elementi. Possiamo dunque concludere con questi tre generali principj che ci somministra l'idea di quantità

I. Il numero ha radice nell'unità.

II. L'esteso è nello spazio

III. La durata è nel tempo.

256. Alla nozion di sostanza è correlativa quella di accidenti. La falsa fisica degli scolastici ne ingarbugliò presso di loro il concetto, e poco abbiamo di che lodarci su questo articolo della loro acutissima penetrazione. *Accidente* è nel linguaggio delle scuole ciò che non sussiste per se e che si appoggia ad altri come a subbietto. Queste definizione è buona, ma abbisogna di esser chiarita ed applicata al fatto. Le sostanze son altre spirituali, altre corporee ed altre miste: allo spirito non possono sopravvenire altre modificazioni accidentali che gli atti coi quali si esercitano le sue facoltà e gli abiti

(1) N° 94.

che ne facilitano la ripetizione. Che cosa saranno gli accidenti propri delle sostanze corporee e delle miste? Tra gli esseri che hanno un corpo, fa duopo distinguere la materia inorganica dalla organizzata e vivente. La vita è un fatto che si manifesta in natura per taluni caratteri speciali che noi segnaleremo nella parte seguente e dei quali il più rimarchevole è quello di aver un fine che compiesi entro lo stesso vivente mercè l'azione e lo sviluppo progressivo dell'individuo e della specie: laddove de' non viventi è proprietà distintiva la mancanza di questo scopo interno e perciò la stabilità e l'inerzia della lor composizione. Queste idee avranno il compiuto sviluppamento quinci a non molto nella Cosmologia. Per ora riteniamole come dimostrate.

257. Poste le quali nozioni, operare con tale scopo è l'essenza del vivente; esistere nel tale stato di composizione è quella della materia inorganica. Sicchè ne' viventi chiamiamo sostanziale tutto ciò che serve in qualunque modo al fine che la natura intese ottenere creandone il primo tipo, o ciò che dovette entrare originariamente nel disegno dell'artefice divino; diciamo accidentale ciò che può starvi o no senza che si manchi a tale intento: sostanziale è dunque per tutti essi ciò che riguarda l'essenza e l'integrità degli organi destinati alle funzioni speciali della vita di ciascuno: per gli animali in particolare l'apparecchio sensitivo con tutte le sue diramazioni; nell'uomo finalmente questa medesima integrità e inoltre il possedimento di quelle facoltà che diconsi superiori e il cui esercizio costituisce più specialmente la vita umana. Accidentali poi sarebber nell'uomo e nell'animale il tipo e la tinta propria della razza, la fisonomia, la statura; e nell'uomo in particolare la forza e l' acume dell' ingegno , il grado di cultura ec.

258. Negli esseri inorganici le sostanze si differiscono dalla natura de' componenti e riguardansi come accidentali gli elementi eterogenei che vi si mescolano, finchè la presenza loro non determini un novello composto chimico; epperò in essi è sostanziale ciò la cui presenza fa succedere un novello composto, accidentale qualunque mutazione che non giunge a determinarlo.

259. Ciò non importa già che tutti quelli che il volgo chiama accidenti, sieno sempre esseri incompleti che non abbiano alcuna sussistenza propria e che abbisognino assolutamente di altrui come di sostegno della loro sfuggevole entità. Queste

idee potevano comportarsi quando avea corso la fisica del caldo e del freddo, della qualità secca o dell'umida; ma ora siamo in istato di render conto di parecchi tra essi. Il caldo e il freddo son vere sensazioni e perciò veri accidenti in chi li prova; ma nell'essere che li produce, sono squilibrio di temperatura relativa tra il corpo nostro e quelli che ci attorniano: e il calorico stesso sparso ne' corpi o è una sostanza che li penetra intimamente o il movimento vibratorio di sostanza imponderabile universalmente diffusa o delle particelle minime de' corpi che si riscaldano. L'umido è la presenza dell' acqua che o in istato liquido s'infiltra ne' corpi porosi o in quello di vapore si mescola all'aria atmosferica. Il bianco, il nero e i colori son modi diversi con che i corpi inflettono il cammino della luce o ne decompongono i raggi diversi colorati di che lo spettro solare risulta. Il bianco o il nero e possiamo aggiungervi il giallo e il bronzino della pelle delle varie razze umane, succedono per alterazioni reali nel composto del corpo mucoso o dell'epidermide di tali individui ed han la proprietà di tramandarsi per alquante generazioni.

260. Possiam dunque concludere che non tutto ciò che noi chiamiamo accidentale, corrisponde esattamente alla definizione scolastica. Accidente è ciò che non ha per se una sussistenza completa ed abbisogna di appoggiarsi ad altri come a suo soggetto: or ciò che non ha nè può avere sussistenza da se negli enti corporei, è solo la forza e il suo esercizio. Quanto alla forza se essa è inseparabile dalla sostanza, se è indispensabile allo scopo come ne' viventi o alla composizione come ne' corpi non vivi, sarà una forza sostanziale e si riguarderà come essenziale all'essere e al concetto della tal sostanza; tal è la forza di digerire nel ventricolo, di contrarsi ne' muscoli, di sentire negli organi: se tal forza non è essenzialmente richiesta alla natura della sostanza, sarà accidentale, come il grado maggiore o minore di sviluppo nello individuo o le proprietà puramente accessorie che altro non sono che forze di produrre o nei corpi circostanti tali mutazioni o negli organi nostri tali impressioni determinate. Dicasi altrettanto riguardo all'esercizio: avvi un tal esercizio delle forze vitali senza del quale la vista s'interrompe e si perde: esso appartiene all'entità della sostanza, come l'atto della respirazione negli animali; ed avvene un altro che può anche per tutta la vita omettersi senza che il vivente perisca, come il fare un determinato movimento delle gambe o delle braccia: tal esercizio si

dirà accidentale; e quando si fa è mero accidente. Tali sono per noi le diverse sensazioni degli organi, e però riputiamo accidentali le proprietà de' corpi che le stuzzicano, trasferendo così ai corpi esterni la misura adottata per noi a discernere il sostanziale dall'accidentale.

261. La teorica degli accidenti applicavasi dalle scuole cattoliche all'intelligenza del mistero augustissimo dell'Eucaristia ove insegna la fede che distrutta totalmente la sostanza del pane e del vino, ne rimangono solo le *specie*. Agli scolastici piacque sostenere che rimanessero anche gli accidenti; e siccome non è più la sostanza, così agitarono seriamente la questione degli accidenti assoluti o di accidenti cui servisse di sostegno la sola divina onnipotenza. Che la *transustanziazione* è un miracolo immediato della potenza di Dio, nessuno che ammette il dogma cattolico, saprà negarlo. Senza concedere che il miracolo si versi in sostenere come sospesi gli accidenti la cui natura per forza di definizione è che non possano star sospesi, basta dire che Dio immediatamente e per miracolo produce ne' nostri sensi quelle stesse impressioni che produrrebbero il pane e il vino.

262. Dalle nozioni già esposte segue e può intendersi il

Teorema. Gli accidenti esigono una sostanza che li sostenga. — La pruova ne dipende dal principio di creazione: qualunque altra dimostrazione che se ne voglia dare, o è inconcludente o riducesi a una mera tautologia. Difatti come dimostrare questo principio indipendentemente dal concetto dell'azion creatrice? Certo appellandosi alla definizione, accidente è ciò che non sussiste da se ma si appoggia in altri come a sostanza: or non è questa una manifesta petizione di principio, un provare *idem per idem*? Si dirà che il principio è sì chiaro che non abbisogna di pruova: ed io rispondo che è chiaro per chi ammette la creazione ed è oscuro anzi inconcepibile per chi non la voglia ammettere: epperò 1° esso abbisogna di una pruova, 2° questa non si può costruire altrimenti che ricorrendo alla verità enunciata, Dio crea. Supponiamo difatti che Dio non crei: provammo nella Teologia che in forza solo della creazione è possibile il numero (n° 101) e la moltiplicità delle sostanze; perchè l'essere necessario ed increato è uno, indivisibile: posto dunque che egli non crei, non vi sarà moltiplicità nè distinzione di sostanze; epperò gli accidenti dovrebbero tutti attribuirsi alla sostanza unica, al tutto universale che sarà insieme mondo, Dio, pensiero, co-

scienza ed ogni cosa. Ma qui due gravi difficoltà impediscono che si accetti questo partito; l'una che in Dio non possono cadere accidenti, cioè proprietà mutabili e accessorie, non pertinenti alla sostanza e all'esser divino; siccome quello che è immutabile e perfettissimo; l'altra che di tali accidenti taluni sono da se intrinsecamente ripugnanti all'essere e alla natura divina, come l'apparenza, l'illusione, la colpa (nº 120): dunque gli accidenti non possono sussistere come in loro soggetto nella sostanza divina. Fuori di essa se si esclude la creazione, non avvi altra sostanza: gli accidenti dunque in tale ipotesi sono in se senza che si appoggino sopra alcun essere reale.

Ecco come il teorema abbisogna di una pruova. Ma ecco pure che questa non può altronde foggiarsi che dal fatto della creazione: creare val altrettanto che produrre esseri sussistenti fuori di Dio, ma dipendenti in tutto e subordinati a Dio. Come sussistenti son vere sostanze, come subordinati son veramente imperfetti, mutabili, fallibili, soggetti ciascuno all'azione dell'altro e capaci di reagire: ora in tali ed altre simili fragilità consistono gli accidenti; Dio dunque operando al di fuori crea sostanze fornite de' loro accidenti: ecco il teorema in forma sintetica. Analiticamente poi si dimostra così: accidente è o potenza di operare o esercizio di tal potenza; e sol differisce dalla sostanza in ciò che tal potere o tal atto non è richiesto alla natura della cosa. Ma nè il potere risiede nel nulla, perchè il nulla non basta a nulla; nè si esercita sopra il nulla, perchè questo non è: Iddio stesso quando crea non opera sul nulla, ma opera senza bisogno di cosa alcuna sulla sostanza che produce; dunque l'accidente non parte dal nulla, non si comunica al nulla; epperò sta e risiede come in suo soggetto nella sostanza.

CAPO IV.

Della causa.

263. La nozione di causa è così connaturata nello spirito umano che la scienza fin da' tempi antichissimi definivasi la cognizione delle cose per le loro cagioni; e della filosofia in particolare credettero gli antichi non potere dir nulla di meglio che facendone la scienza di tutte le cose e dei loro inizj e cagioni. L'è una tendenza, una curiosità invincibile all'essere ragionevole il dimandare la causa e il perchè di ciò che avviene sotto i suoi sguardi. Egli è perciò che i filosofi in ogni tempo sonosi seriamente occupati nel determinare il valore preciso della nozione di causa, e classificarne accuratamente le specie e nel cercare il fondamento della persuasione universale degli esseri ragionevoli che tutto ciò ch'esiste, ha una cagione. Nè altri da questi saranno i problemi che noi ci proporremo a risolvere. Che s' intende per causa e di quante sorti essa è? su che si fonda la ragione umana quando attribuisce una certezza necessaria ed universale al principio di causalità? Tentiamone la soluzione.

264. Distinguono i filosofi tra principio, causa e ragione. Al concetto di principio esigono che una cosa abbia una qualunque anteriorità sopra di un'altra e che vi sia connessa; causa è quel principio che dà l'essere ad una cosa da se diversa; ragione è poi il principio che muove ad operare gli esseri intelligenti e morali. Ma questa precisione non è rispettata dall'uso eziandio de' filosofi: Malebranche e gli occasionalisti negano che l'anima sia la *causa* efficiente de' propri atti: e i loro avversari sostengono il contrario; eppure giusta le definizioni date la questione sarebbe se l'anima sia il *principio* efficiente e non la causa; perchè tali atti non son fuori dello spirito. Per simil guisa Leibnizio insegna che nulla è senza *ragione* sufficiente; e questo assioma fu accettato universalmente dalle scuole; eppure sotto la voce ragione egli intende il principio prossimo o rimoto di qualunque esistenza che meglio si sarebbe chiamato cagione; perchè comunque in ultim'analisi tutto che avviene in natura, trovi un perchè nella mente divina, tuttavia la causa prossima dond'esso deriva, non è sempre un essere intelligente, una forza che opera mossa da una ragione. Rispettiamo dunque nella pratica la libertà sanzionata dall'uso circa l'estensione maggiore o minore di tali voci.

265. Gli scolastici distinguevano quattro specie di cagioni, la materiale di che si fa una cosa, la formale in forza di che essa si fa, la efficiente che la fa e la finale perchè essa si fa. Vi aggiungevano pure la causa istrumentale, la esemplare e la occasionale: a queste altre però non attribuivano vera ragion di cause che agissero immediatamente sopra l'effetto; ma solo di motori esterni che influissero piuttosto sulla virtù della causa stessa. Tralasciando dunque di favellare di queste ultime, osserviamo intorno alle prime quattro che la materiale e la formale alludono al sistema scolastico de' due principj componenti le sostanze corporee la materia e la forma, e senza discutere per ora questa teorica, facilmente ci accorgiamo che in vece di cause si chiamerebbero piuttosto principj od elementi sostanziali: e la trattazione ne appartiene a quella della sostanza e della natura de' corpi; la causa finale esige ancor essa una special discussione che noi riserbiamo al seguente capitolo. Sicchè in questo ci limitiamo più specificamente alla efficiente. Ci basta pertanto aver osservato che la partizione antica della causa coincide colla nostra de' tre concetti di sostanza, di causa e di fine.

266. Or fermandoci alla causa efficiente e al noto principio di causalità, la storia ricorda gli sforzi ostinati di tutti gli scettici per iscancellarne la persuasione dagli umani intelletti. Non è guerra di jeri quella che si muove contro il principio e la nozione di causa. Per non perderci nelle ricerche sulla filosofia orientale, tra' greci della decadenza Sesto Empirico e Fozio bibliotecario ci han conservato un tratto di Enesidemo lo scettico ove questi impugna direttamente la causalità (1). Dopo sedici secoli Hume ripeteva alla lettera gli argomenti di Enesidemo (2). Dacchè fu scossa questa base della umana certezza i filosofi si diedero a puntellar la fabbrica di sotto in sopra mettendo ogni opera per assegnare l'origine della nozione di causa e il fondamento di quella general persuasione per la quale all'apparir di un evento crediamo fermamente che una cagione lo abbia dovuto produrre.

267. Locke vi s'internò forse più degli altri del suo tempo, ma aprì una strada che sventuratamente d'indi in poi fu sempre battuta senza che alcuno avesse coraggio di abbandonar-

(1) V. Ritter, *Hist. de la Philos.* I part. *Philos. ancienne* T. IV, pag. 228, trad. de l'allem. Paris 1837.
(2) *Essais Philos. sur l'Intend, hum.* Ess. 7.

la. Cercò l'origine dell'idea di causa nella sensazione; e questo solo bastò a preparare lo scetticismo moderno. Raccogliendo e collazionando i diversi luoghi ov' ei si argomenta di esibire la soluzione di sì rilevante problema ne' capi 21 *della Potenza* e 26 *della Causa*, e le sentenze non sempre conformi che adotta nel corso degli stessi capitoli, possiamo inferirne che Locke deriva da quattro capi l'idea di causa, 1° dalla successione degli eventi al tutto esterni, qual è l'azione de' corpi gli uni sopra degli altri; 2° da un fatto parte esterno e parte interno, ossia dalla sensazione che importa l'azione de' corpi sopra di noi e la reazion dell'anima sopra degli organi; 3° da un fatto tutto interno, la successione de' nostri pensieri, cioè ch'io voglio pensare e il pensiero succede; 4° finalmente da un fatto parte interno e parte esterno, vale a dire da ciò che io voglio muovere il mio o gli altri corpi, e il mio corpo si muove e mette gli altri in movimento.

268. Molto diversa da quella di Locke è la sentenza dello scozzese Hume: questo scrittore rigorosamante scettico non sa trovare dentro nè fuori dell'uomo l'origine dell'idea di causa nè di quella di potere. Insegna dunque che l'esperienza de' sensi e della coscienza altro non ci dà se non una serie di cose successive o coesistenti senza somministrarci l'idea di causa o di legame necessario tra le une e le altre; che essa ci presenta le cose *congiunte*, non già *connesse*, e che finalmente l'abitudine e l'associazion delle idee ha fatto sì che dal veder di continuo ricomparire due avvenimenti l'un dopo l'altro, al mostrarsi dell'uno subito ci si risvegli l'idea dell'altro, in modo che l'attendiamo con tanta sicurezza come se veramente fossero tra lor collegati. Hume nega dunque ogni causa e qualunque potere; distrugge in natura ogni vincolo di dipendenza necessaria e attribuisce ad inganno della mente il giudizio intorno alla causalità.

Mentre le dottrine di Locke e di Hume ottenevan credito e seguaci in Inghilterra e in Francia e il sensismo da loro professato precipitava in pretto e schifoso materialismo. Beguelin in Alemagna muovea la guerra al principio leibniziano della ragion sufficiente e studiavasi di smentirlo in una memoria presentata all'Accademia di Berlino che ottenne come tra noi per la robusta confutazione che ne fece il Gerdil (1).

(1) *Reflexions sur un Mém. de m. Beguelin concernant le principe de la raison suffisante.* Opere T. IV, Bologna 1789.

Le dottrine di Hume non furon lungo tempo seguite in Iscozia. Ben presto si levarono contro di lui i professori del collegio di sant'Andrea di Glascow, Reid e Stewart: ma lungi dall'indicare la vera origine di questa idea si appellarono al senso comune e contentaronsi di ammettere come primitivo il principio della causalità; ne fecero una delle leggi dell'umana ragione che essa è costretta a seguire senza poterne investigare il perchè.

269. Nè altro da questo fu il pensiero di Kant che limitossi ancor egli a segnalare come la esperienza non può in verun modo somministrarci questo concetto; e conchiuse che lo si deve accettare come una delle forme subbiettive dell'umana intelligenza.

270. Più tardi Maine de Biran in Francia ritornando sulle osservazioni di Locke credette aver trovato nella coscienza delle determinazioni della volontà la vera sorgente ove lo spirito attinge l'idea di causa. Egli rimase talmente preoccupato da questa sua teorica che trascurò di mettere a calcolo tutti gli altri poteri dell'uomo e giunse perfino a limitarne la personalità ai soli atti volontari. Questa sentenza fu poi sostenuta da Cousin con tutta la sua scuola (1).

Quanto allo spiegare la forza apodittica del principio di causalità il sig. Cousin tiene una strada alquanto diversa: ei dice che l'effetto e la causa può variare all'infinito; ma il rapporto tra questi due termini si conserva sempre costante: dalla osservazione di questa relazione sempre inalterabile noi siam condotti ad ammettere la necessità e la universalità del principio.

Messosi il barone Galluppi nell' aringo filosofico a quel tempo appunto in cui ferveva tal questione, volle ancor esso rompere una lancia contro lo scetticismo empirico di Hume; tentò la sua dimostrazione del principio surriferito: ma per quanto mi ci fossi travagliato attorno per trarne un costrutto, confesso che non mi venne mai fatto raggiungerne il senso (2).

271. La storia di questi sforzi riusciti tutti inefficaci, che io ho voluto raccontare alquanto più distesamente che non soglio in altre quistioni, è molto istruttiva: essa c' insegna e ci fa toccar con mano l'insufficienza del puro empirismo a spie-

(1] Biran, *Nouvelles considér sur les rapports du phys. et du mor. de l' homme* pubblicati dal Cousin.

(2) *Lezioni* Vol. V, pag. 286.

gare i concetti universali e a render conto della loro forza logica. La quistione che abbiam tra le mani, ne comprende in apparenza tre o quattro, cioè 1° donde si genera la idea di causa, 2° sopra qual fondamento si accetta come vero universale e necessario il principio che ogni esistenza ha una cagione; 3° se tal principio possa veramente stabilirsi come la regola di tutte le verità empiriche o il principio dimostrativo di tutte le verità contingenti; 4° vi si potrebbe aggiungere una ricerca promossa con molta sollecitudine dagli Scozzesi, cioè fino a qual segno può estendersi l'applicazione di questo principio alle cause e agli effetti naturali; epperò su qual fondamento riposa la nostra persuasione che le leggi della natura si manterranno costanti.

272. Alle quali tutte gravi ed importanti domande invano si travaglia l'empirismo di rispondere adducendo questo o quell'altro fatto della natura, sia essa esteriore od interna che ci si dia a conoscere in attuale esercizio di una delle tante potenze che vi risplendono. La logica di Hume risulterà sempre trionfatrice di qualunque sforzo che si faccia entro il cerchio della mera esperienza sensibile: i sensi altro non mi mostrano che eventi succedentisi l'un dopo l'altro in serie continua od interrotta: la coscienza mi addita sì un influsso che io sento partire da me, una potenza messa in azione; uno sforzo che s'imprime a questa parte di materia ch'io conosco addetta al mio servizio: avrò dunque, se vi piace, l'idea di una potenza in azione, di una causa efficiente; ma non potrò sollevarmi a generalizzar il concetto, non potrò applicarlo ai fatti esteriori, a tutti gli eventi mondiali, a tutte le produzioni possibili ad escogitarsi dall'umano intelletto. Epperò molto meno saprò risolvere la 3ª e la 4ª delle proposte quistioni: perocchè chi mi assicura che i fatti contingenti van tutti sottoposti alla legge della causalità? e senza questa scorta come entrerò nella più ardua ricerca della immutabilità delle leggi naturali? Verrà forse in ajuto la costanza del rapporto tra la causa e l'effetto, invocata da Cousin? ma di essa costanza si disputa appunto; essa sarà tutto al più un fatto costante ricavato dal passato, ma non mai una legge, un principio che valga per l'avvenire.

273. Mettiamo per lo contrario in opera il vero universale, intelligibile, quel vero che dà l'essere e l'intelligibilità alle cose; e le quattro questioni si consolideranno in una sola; la soluzione si troverà contenuta in una semplice affermazione, sempre la stessa, ma sempre feconda di nuovi risultamenti al

cangiar de' termini su cui se ne fa l'applicazione e se ne sperimenta la virtù. Tal principio come voi presentite, questo vero universale è appunto la creazione, nè vi rincresca il vedere com'io vi torno ad ogni passo; perchè il principio supremo di tutti i veri è un solo; e la sua efficacia consiste nel piegarsi naturalmente a dimostrarli tutti.

274. Teorema I. L'idea di causalità dipende da quella di entità e di esistenza. — Difatti quando voi concepite l'ente reale o voi conoscete che esso è causato o no; o credete che esso proceda da altri o ciò non credete. Se pensando all'ente reale voi conoscete che esso dipende, che è da se insufficiente, che ebbe un principio; già conoscete che esso non è l'essere assoluto, pieno, perfetto, l'ente cui nulla manca; epperò che ha quest'essere come sopraggiunto al nulla originale e natio. L'essere gli è dunque avventizio, gli fu comunicato. Da chi? dal nulla? chi così risponde mostra il bisogno di ricorrere a una causa e la caparbietà di non volerne riconoscere alcuna. Eppure fa duopo invocare il nulla in ajuto qualora non vuolsi ammettere una causa reale. E al nulla ricorron di fatto coloro che chiamano sulla scena il caso, l'azzardo e altre somiglianti voci vuote di significato. Se dunque pensate a una cosa reale che comincia, che non è l'essere pieno, assoluto, infinito, voi non potete attribuirle altro essere che derivato, epperò causato. Ecco la causa.

Ma se in vece ideando la esistenza, l'essere attuale voi negate ch'egli abbia bisogno di altri per esistere, con ciò intendete ch'egli sia l'essere per natura, l'esistenza senza principio, l'attualità senza confini. E qui mi dispenso dal ripetere le argomentazioni in altro luogo prodotte a provare che l'essere di tal fatta è sommo, perfettissimo, infinito; epperò con tali attribuzioni egli può tutto. E siccome nulla potrebbe se non fosse bastante a dar l'esistenza ad altri esseri fuori di lui; perciò egli può operare al di fuori e può divenir causa prima e universale.

Concludiamo: l'essere o è da se o da altri; se da altri, ha una causa; se da se può divenir causa: dunque dall'idea di ente o di esistente nasce spontanea quella della cagione; epperò il concetto di causalità è connesso con quello di entità attuale e ne dipende.

275. Teorema II. Il principio di causalità segue da quello di creazione e non può avere altra origine ideologica. — Che segua da quel di creazione è fuor di dubbio. Ammettete la

creazione; tutto ciò che apparisce nel tempo e nello spazio ha una cagione; la sostanza e le proprietà, la materia e la forma, l'essere e l'operare tutto ha radice nella continua creazione che produce, conserva e dirige le cose finite cooperando con esse ne' modi altrove spiegati. Nulla ha l'essere da se fuori di Dio; dunque tutto ch'esiste fuori di lui, è creato, e perciò è causato. È vero dunque che ammessa la creazione, il principio di causalità è dimostrato.

Vera è pur la reciproca; non ammessa la creazione il principio suddetto è fallace, e però non è dimostrato. Di fatti togliete per ipotesi la creazione; che avrete nell'universo? una di queste tre cose o la sostanza unica, o la serie infinita senza causa prima, o la pluralità di sostanze indipendenti l'una dall'altra ec. Ma nel primo caso non vi saranno effetti; non si avrà dunque neppure il concetto di causa; l'effetto è un'esistenza di natura distinta dalla cagione; questa distinzione è abolita ove la pluralità di sostanze riducesi a mere apparenze ed illusioni. Non vi sarà neppure pluralità di modificazioni; perchè i modi e le qualità avventizie restano esclusi dalla sostanza unica che è perfetta ed immutabile. Sarà dunque uno spettacolo sempre diverso che la sostanza infinita darà a se medesima di se stessa e de' tesori della sua natura; cosa tuttora inconcepibile, perchè l'errore è incapace di produrre di se concetto adeguato: ma conseguenza inevitabile posta l'ipotesi dell'unica sostanza. In tale ipotesi dunque non ha luogo il concetto della causalità. Ma nelle altre due esso non ha forza di verità universale. Difatti il progresso in infinito è una serie di cause e di effetti senza causa prima: questa enunciazione ha il solito difetto di essere a se stessa contraddittoria e perciò inconcepibile. Ma assumiamo quel che ci si dà: in questa serie già s'intende che nessuna delle cagioni che si assumono è da se sufficiente a dare ragione perentoria di tutti i termini che la compongono; perchè se ce ne fosse pur una, questa appunto sarebbe la causa prima; e causa di tal natura non produce altrimenti che creando giusta le cose dimostrate nella teologia: le cause dunque di che si parla nel progresso in infinito, son tutte entità finite e contingenti. Esse possono bensì darsi ajuto fino a un certo punto; ma quando si giunge alla più anziana di tutte essa sarà un pretto contingente destituito di causa; ed eccoci a dar la mentita al principio di causalità che ogni contingente ha una causa.

Si dirà che a questo caso non si giunge mai perchè la serie

è infinita: ma noi mostrammo che questa non può esser tale; e qui non è fuor di luogo darne un'altra dimostrazione. La serie è o rettilinea o circolare: se rettilinea, ha un principio, una unità donde comincia; dunque non è infinita; se circolare, è appunto il circolo vizioso ove nessuno de' termini ricorrenti spiega l'altro o gli altri senza bisogno di ulteriore spiegazione: sarà l'*ovum ex gallina; gallina ex ovo* che detto in tutta serietà dimostra il bisogno di ammettere un uovo primitivo che non sia dalla gallina o una gallina che non iscovi dall'uovo; e in somma uno di questi due termini non nato per generazion naturale, ma creato o prodotto dal nulla.

Finalmente il terzo caso ricade in uno de' due precedenti. La pluralità de' primi principj è assurda abbastanza per se medesima: ma quando si volesse usare la condiscendenza di supporla per un momento, ritornerebbe sopra ognuno di essi la stessa argomentazione. O essi producono creando, e la causalità dimostra la creazione; o non operano per tal via, e l'esistenza delle cose è impossibile; e tale è pure la causalità.

Più brevemente: ammettete voi che il principio di causalità dimostra l'esistenza di Dio creatore del cielo e della terra? bisogna che lo concediate se vi servite della dimostrazione fisica, come io suppongo; perchè non è cosa gradevole trattar da atei ad ogni passo i miei lettori. Or se ammettete la forza di questo argomento, riconoscete nel fatto che il principio di causalità non sarebbe vero se le cose non venissero tutte da Dio per creazione; concedete dunque nella vostra dialettica che la causalità dipende dalla creazione e la dimostra. Il teorema è provato.

276. Teorema III. Il primo principio dimostrativo di tutte le verità contingenti è quello di causalità o di ragion sufficiente, beninteso che la causa si prenda nella sua massima generalità.—La dimostrazione nell'ordine de' veri contingenti ha per iscopo di rivelare o di contestar l'esistenza di quei fatti che non rivelansi alla osservazione immediata. Per asserire un fatto non osservato nè attestatomi da altri osservatori ho bisogno di un altro fatto noto e di un principio generale: ciò è abbastanza provato nella logica. Ora affermare un fatto, è applicare alla esperienza il principio di creazione (n° 209); che è quanto a dire riconoscerlo creato o prodotto; dunque in una delle premesse s'insinua naturalmente il principio di causalità. L'altra è un vero generale; e di questi universalmente dimostrammo (n° 204) che son tutti applicazioni più o

meno facili dello stesso vero generalissimo, Dio crea: ma più particolarmente ciò si avvera di quei principj che servono alla deduzione dei fatti. Una verità di fatto non può ricavarsi da un'altra se non vi è connessa logicamente. Or questa connessione è ciò appunto che appellasi causalità nel significato più ampio di questa parola: ma siccome il vincolo di cui parliamo, può esser quello che ha la sostanza colle tali proprietà, l'agente coi tali effetti, il mezzo con questi determinati fini; perciò quando si chiama in ajuto la causalità non s'intende la sola efficiente; ma se ne amplifica il significato alla maniera degli antichi comprendendovi le altre maniere di causare da noi più sopra (n° 265) enumerate. È però sempre vero che il principio che presiede a tutte le verità di fatto, è quel di causalità o di razionalità, inteso nel senso più ampio e generoso che possa darsi a queste voci.

277. Coi precedenti teoremi ci sembra aver noi soddisfatto abbastanza a' tre primi quesiti dei quattro proposti al n° 271: l'ultimo vien presentato dagli Scozzesi: in esso si cerca su qual fondamento si pianta l'induzione dal passato all'avvenire, dall'individuo alla specie e da questa al genere. L'osservazione e l'esperienza non si stende più oltre che al passato e al particolare: eppure noi stabiliamo delle leggi generali e ne estendiamo il valore a tutti i casi avvenire. Donde viene questa confidenza? Non vi pare che in questo modo sia più nel conseguente di quel che si trovi nelle premesse? Gli Scozzesi annoverano un tal fatto tra le leggi primitive dell'umana ragione. Ma ciò importa sol riconoscerne la realtà senza darne alcuna spiegazione. Noi abbiamo stabilita con quella precisione che potemmo la nozione di legge naturale, e conchiusone che essa consiste nel «complesso delle tendenze impresse dal Creatore agli esseri della natura per farli tutti servire al fine per cui li creò»; e per le leggi che governano gli esseri non intelligenti, abbiamo stabilito in particolare che esse sono « il complesso delle tendenze cieche e necessarie che il Creatore impresse negli esseri materiali per ottenere lo sviluppamento del mondo sensibile giusta il disegno da lui architettato (1) ». Ora le questioni son due intorno alle leggi di natura: la prima come noi le ravvisiamo durante quest'ordine attuale; la seconda dove si appoggia la nostra confidenza che quest'ordine sia duraturo, e fino a quando possiamo sperare ch'esso si manterrà

(1) Par. III, cap. XII, n° 167.

nel suo stato attuale. Alle quali rispondo nei due seguenti teoremi.

278. Teorema IV. Il giudizio sulla costanza delle leggi naturali si appoggia al principio delle cause efficienti. — Difatti l'esperienza c'insegna solo la coesistenza più o men ripetuta di una sostanza e della sua proprietà, di un avvenimento e poi di un altro. Or bene il principio delle cause efficienti ci assicura che ogni proprietà che apparisce in una sostanza, ogni evento che comincia nel tempo, ha una causa, una ragione che la fa essere e manifestarsi. Pertanto noi possediamo un dato sperimentale che è la coesistenza costante di due cose, e un principio generale, cioè che ogni effetto suppone sempre la sua causa, e all'apparire di quello, questa, benchè si occulti, pure non può non essere. Supponiamo dunque per un istante che uno de' due avvenimenti sia causa dell'altro, o che la natura stessa della sostanza sia la ragione sufficiente di quella proprietà. In tal caso il vincolo tra l'uno e l'altro evento, tra la sostanza e la proprietà insieme osservate, non è già più di semplice coesistenza, ma di efficienza necessaria; di modo che all'apparir dell'una di queste cose, io posso e debbo aspettarmi sicuramente l'altra.

Se io non avessi osservata questa coesistenza altro che in un caso solo, la supposizione sarebbe gratuita; e l'argomento si ridurrebbe a quel noto sofisma del *non causa pro causa;* o del *post hoc, ergo propter hoc*. Ma quando l'osservazione si ripete, il fenomeno della coesistenza comincia a ritornar costante. Questa costanza è anch'essa un fatto; e deve aver pure la sua cagione. Tal cagione in altro non può trovarsi che in un vincolo di dipendenza tra i due fatti che costantemente ritornano insieme. Laonde il legame di causalità che prima solo si sospettava, adesso si scorge chiaramente: e la certezza che già ne concepiamo, non ci fa più esitare riguardo all'avvenire. Quest'è il vero fondamento della induzione. Così l'esperienza m'insegna che tutti i semi da me osservati, purchè non sieno viziati e corrotti, messi in circostanze favorevoli alla vegetazione, germogliano; ed io ne deduco che questa uniformità di avvenimenti non può aver luogo , se non solamente supponendo che dei due l'uno contenga in se la virtù effettrice dell'altro, o ne sia la cagione; e che perciò tutti gli altri semi avranno ancor essi questa proprietà, e la conserveranno finchè persisterà il mondo nel presente stato ed ordine di cose.

Ma se si cerca ulteriormente qual numero di osservazioni è

richiesto per dedurre a rigore il vincolo di causalità tra due avvenimenti, risponderemo che ciò è impossibile a determinarsi così in generale. Una o due volte che occorra di veder congiunti due fatti, non bastano d'ordinario a farmi trarre questa conclusione: l'esperienza quotidiana non mai smentita da eccezioni di sorte alcuna, e molto più l'operare sempre uniforme della natura che non si cambia per volger d'anni e di secoli, è argomento fermissimo che non ammette replica nè lascia luogo a cavilli. Ma chi volesse poi precisamente sapere se bastano trenta casi, o quaranta per istabilire l'esistenza di una legge fisica, costui non meriterebbe risposta; perchè tal dimanda è sofistica, come quella del mucchio di frumento o del capo chiomato che facevano gli antichi (1). Questi pessimi ragionatori a via di mettere in equazione i giudizi del senso comune giungono finalmente a ripudiarli del tutto.

Ricavasi dal fin qui detto che l'argomento d'induzione può gradatamente elevarsi dalla semplice congettura sino alla certezza assoluta, a misura che cresce il numero dei casi osservati e più costante si mostra il ritorno degli stessi eventi insieme congiunti.

279. Teorema V. Il giudizio sulla durata avvenire delle leggi fisiche si appoggia al principio delle cause finali. — Difatti se si domanda fino a quando si manterrà costante quest'ordine di cose nella natura, non c'è altra risposta che questa, finchè al Creatore piacerà di mantenerlo pe' suoi altissimi fini. Dio nella sua adorabile provvidenza ha stabilito quest'ordin di cose, ed egli solo può mutarlo in tutto o in parte quando gli aggrada. Donde procede dunque quella fiducia che ci fa argomentare il futuro dal passato? Qui bisogna chiamare in sussidio la considerazione della finalità. L'essere intelligente non fa nulla senza un fine degno di se; e l'intelligenza somma sottopone ai suoi fini tutte le cose senza che alcuna di esse possa sottrarsi dal servire ad essi direttamente o indirettamente. Or noi osserviamo che le leggi di natura si sono fino al dì d'oggi mantenute costanti: sappiamo che Dio ne è l'autore e il conservatore: Dio è l'intelligenza suprema; egli dunque non muterebbe così a caso l'ordine di queste leggi che manifestano solennemente la sua sapienza; ma per mutarle dovrà avere un fine degno di se. Or qual fine potrebbe egli avere di rovesciare ad ogn'istante quest'ordine e stabilirne un altro? Egli a qua-

(1) Log. n° 483.

lunque altro preferì questo attuale sino dal bel principio; e trovollo buono ed acconcio ai suoi disegni: ei lo ha mantenuto sin ora senza notabile alterazione: e perciò possiamo credere che non avrà motivo alcuno di rovesciare sì tosto il sistema della natura, e sostituirne un altro, come non lo ha avuto per l'addietro (1). Dunque i nostri prognostici fatti sopra il futuro, la nostra provvidenza, le speranze possono sicuramente appoggiarsi sulla durata delle leggi e dell'ordine di natura, senza sospetto di errore.

280. Ciò vale sempre nell'ipotesi che Dio voglia mantenere l'ordine generale; perchè la nostra aspettazione è sempre di casi particolari involti in questo sistema. Ma il sistema stesso e l'ordine, o per dir meglio, l'universo qual durata può ripromettersi dalla volontà del Creatore? E quanto a ciò io confesso di non aver che rispondere: perchè nessun argomento ce ne somministra il passato. Bisognerebbe sapere quali fini siasi prefissi la Sapienza increata nell'ordinamento di questo universo; qual ragione abbia avuto di preferir questo attuale a tutti i mondi possibili; e come e quando queste ragioni e questi altissimi fini saranno pienamente adempiuti. E perchè su di ciò nulla gli è piaciuto di manifestarci, ma tutto ha riserbato incerto al futuro; perciò noi non possiamo nulla saperne nè concluderne cos'alcuna sulla durata avvenire di questo mondo.

281. Proponiamo ora a risolvere in forma di obbiezioni le dottrine di coloro che o negarono direttamente il principio di causalità o ne frantesero il concetto.

E primo di tempo e di celebrità ci si offre David Hume: l'esperienza, egli dice, ci presenta una serie di avvenimenti *congiunti* ma non *connessi;* l'abitudine e l'associazion delle idee ha fatto sì che a lungo andare vedendone apparire uno, ci si risveglia l'idea dell'altro e l'aspettiamo con sicurezza.— Risp. La esperienza alla quale Hume si appella, non importa già il semplice uso della facoltà di sentire: questa oltrepassati i primi anni della infanzia, e sviluppata che sia sufficientemente la ragione, non opera mai più sola e indipendentemente dalle facoltà superiori. Il processo ideologico che l'A. descrive

(1) Ciò prova che il miracolo è possibile quando Dio ha un fine degno di se nell'operarlo ; ed è altresì un segno infallibile che attesta l'esistenza di un intento sì alto che la sapienza infinita trovi conveniente sacrificare ad esso l'ordine fisico stabilito nelle cose.

con tanta semplicità ed evidenza, potrà esser quello de' bruti che in tutto il loro operare sono abbandonati in preda alla lor fantasia e alle associazioni fortuite delle loro idee. Ma nell'uomo non avviene altrettanto: mentre la sensibilità presenta le apparenze delle cose in serie simultanea o successiva, l'intelletto attribuisce tali apparenze a sostanze reali; e sostanza vuol dire ciò che ha un essere attuale. La nozione di essere attuale nell'intelletto è ben diversa da quella di essere nudamente possibile. Domando io, in che ne differisce se non in ciò solo che l'attuale è già fatto, prodotto, causato, e il possibile aspetta di esserlo? Sicchè la prima proposizione di Hume esige una correzione. — L'esperienza ci presenta solo oggetti congiunti e non connessi. — Distinguo l'asserzione; non connessi tra loro, forse sì; non connessi con verun altro, no. La conseguenza che ne tira attribuendo all'abitudine l'aspettazione dell'effetto, è poi assolutamente falsa, perchè suppone due premesse egualmente tali, prima che tutto quel che sappiamo, è dovuto alla esperienza, 2ª che questa non ci dà idea di legame. Ora è falsa la prima perchè esiste una serie di verità a priori che sono come più volte abbiam dimostrato uno sviluppamento del concetto di creazione; è falsa la seconda perchè la esperienza intelligente qual è nell'uomo non può attribuir la esistenza ad un fenomeno che apparisce ai sensi se non la riconosce comunicata dalla causa prima o direttamente o per l'intramessa di altre cause create. Dunque l'esperienza lascerà tutto al più in dubbio se questo evento sarà prodotto da quest'altro che lo precede; ma non potrà rimanersi in forse se esso possa esistere o no senza causa.

282. II. Oppongono i moderni ideologi Locke, Biran, Cousin che l'idea di causa si ha dalla esperienza interna od esterna secondo che meglio aggrada a ciascun di loro; epperò non è vero quel che da noi s'insegna che la nozione di causa si acquisti dal concetto generico di esistenza. — Risp. Giusta la teorica da noi più sopra insegnata circa la formazione delle idee e de' principj generali (nº 204) essi sviluppansi tutti da' concetti semplicissimi di Dio, creazione, esistenza e dal loro vincolo nella formola ontologica: ma per isvilupparli noi abbiam bisogno di essere avvertiti dalla presenza delle cose create e de' sensibili corporei o spirituali: senza di che nell'infinita cerchia del possibile che tutta presentasi in confuso all'acume dell'intelletto, noi non vedremo o non distingueremo nulla. Quando dunque si allegano questi o quei determinati sensibili

che ci somministrano il concetto di causa, come le sensazioni, le determinazioni della volontà, lo sforzo muscolare ec. si dice il vero in quanto si afferma che l'intelletto nostro non avrebbe saputo forse mai sviluppare dal concetto generico di Dio creatore quel di causa seconda senza l'ajuto di tali apprensioni sensibili che lo dimostrano attuale entro o fuori di noi.

283. III. Si condanna da taluni il circolo vizioso che si commette volendo dimostrare il principio di causalità. Tali dimostrazioni, si dice, son mere petizioni di principio: difatti qual è mai la proposizione che vuolsi dimostrare? questa certamente, ogni effetto esige una cagione. Ma non avete già detto abbastanza che esso ha una cagione chiamandolo effetto, cosa fatta?

Questa tautologia è stata già abbastanza notata e corretta dal Cousin e poi dal Galluppi i quali alla voce effetto sostituirono quella di esistenza; e per non confondere le esistenze prodotte colla causa prima producente potrebbe aggiungersi, come noi abbiam sempre usato, « ogni avvenimento che apparisce nel tempo e nello spazio, esige una cagione, che è quanto dire ogni esistenza finita è prodotta.» Or corretta a questo modo l'asserzione è facile dimostrarla non solo riferendola alla formola della creazione, ma anche sviluppando analiticamente dal concetto di esistenza finita quello di cosa prodotta per forza altrui. Eccone la pruova colle parole del sopraccitato Gerdil. L'idea di esistenza, qualunque ne sia la definizione completa, importa necessariamente quella di una cosa o di una realtà e di una determinazione aggiunta alla semplice possibilità. Io dico l'idea di una cosa, di una realtà, perchè ciò che non esisteva e comincia ad esistere, è certo una cosa determinata, la tale realtà al di sopra della mera possibilità: e dico l'idea di una determinazione, perchè una cosa che come nudamente possibile era indifferente ad esistere o no, dacchè comincia ad esister di fatti, non è più indifferente all'essere o al nulla. Or questa indifferenza non può cessare altrimenti che per la determinazione all'esistenza piuttosto che alla non esistenza. Questa determinazione poi non è attaccata alla semplice possibilità: se così fosse, tutto ciò che è possibile, sarebbe determinato ad esistere: essa neppur si trova nella esistenza che comincia; perchè tal esistenza anzi la suppone; e altronde bisognerebbe dire che ciò che non esiste, determina se stesso ad esistere; cioè a dire che ciò che ancora è nulla, fa già qualche cosa. Dunque tra la possibilità e l'esistenza bisogna ne-

cessariamente riconoscere un principio determinante aggiunto alla possibilità e anteriore almen di natura alla esistenza.

Questa dimostrazione per se convincentissima mentre è un testimonio della forza logica di questo valente filosofo, lascia tuttavia travedere quel che noi di proposito facemmo conoscere, che non può dimostrarsi il principio di causalità con metodo diverso da quel che si usa nelle pruove fisiche dell' esistenza di Dio: che però la dimostrazione suprema della causalità va finalmente ad appoggiarsi nella formola della creazione.

CAPO V.

Del Fine.

284. Della causa finale e delle varie sue attinenze noi abbiamo avuto più volte occasione di ragionare nel corso di quest'opera. Richiaminsi dunque per le definizioni e per le nozioni generali di fine e di mezzo, fine prossimo, rimoto ed ultimo, mediato ed immediato le discussioni tenute nella prima parte ove si espone la dottrina della volontà. E pel fine della creazione si torni a quanto se ne disse nella parte terza al capitolo che si annunzia sotto questa rubrica. Le questioni che restano a risolvere in questo luogo, son le seguenti, se il fine abbia vera ragion di causa e come influisca nella posizione de' mezzi, se si dà un fine ultimo in tutti gli agenti e se tutta la natura serva a un fine ultimo generale e comune e qual esso sia.

285. Teorema I. Il fine esercita sull'operare di coloro che lo si prefiggono, vera ragione di causa.—Alla nozion di causa dicemmo che si esigon due cose, che essa sia anteriore di natura all'effetto e che questo vi sia connesso; la terza condizione che non è ammessa da tutti, sarebbe che l'effetto sia fuori della cagione; ciò che noi più convenientemente possiamo dire prescrivendo che per lo meno esso sia qualche cosa distinta dalla cagione. Ora il fine ha veramente tutte queste condizioni: esso difatti è anterior di natura all'azione di colui che lo cerca: il fine esercita la sua virtù di muovere l'operante in quanto si rappresenta come bene all'intelletto e precisamente in quanto è appreso e conosciuto: l'oggetto poi è di natura anteriore alla cognizione che se ne ha; il fine adunque è anteriore all'apprensione intellettuale. Ma quest'apprensione appunto è quella che muove la volontà, epperò chiamasi *motivo;* dunque il fine è anterior di natura all'atto col quale lo si cerca. Quest'atto ne dipende; perocchè quantunque esso possa esser libero, ciò non per tanto esiste una vera e real dipendenza tra la determinazion della volontà e il motivo che la suggerì; non sarà una dipendenza necessaria: ma una dipendenza vera, come veramente l'atto libero dipende dalla sua cagione efficiente, quantunque questa era padrona di farlo o di astenersene. Finalmente l'atto di che parliamo, è distinto e fuori del fine; perchè questo è l'ultimo nell'esecuzione (1); dunque quando si

(1) Vol. I, nº 206.

mette la mano all'opera per conseguirlo, esso ancor non esiste. Possiamo quindi conchiudere che il fine ha tutte le condizioni che richieggonsi alla nozione di causa nel senso più stretto della parola.

286. Ma qui si domanda, se il fine ancor non è conseguito, se esso talora neppur esiste quando ci risolviamo a procurarcelo, come agisce sulle nostre facoltà e come può dirsi che muova veramente gli esseri intelligenti a conseguirlo? Ecco una di quelle domande che han torturate le menti degli scrittori di filosofia scolastica senza che se ne sia ottenuta una soluzione soddisfacente. Per intendere la forza della questione bisogna osservare che essa riducesi a sapere in qual modo il bene considerato in universale può fare impressione sulle nostre facoltà.

Ma con un poco di riflessione si conoscerà facilmente che la questione che riguarda il bene, non è diversa da quella che ci ha finora tenuti occupati rispetto al vero. Non è forse egualmente difficile la risposta a quest'altra ricerca, come mai il vero se esso altro non è che un concetto, un prodotto del nostro spirito, può fare impressione sopra di noi e legare la mente nostra ad assentirvi? Dicasi altrettanto del bene. Il fine è sempre una cosa che vuolsi ottenere sotto aspetto di bene, un bene che non è ancor posseduto, che si cerca di ottenere, a riguardo del quale si adoperano degli espedienti per raggiungerlo. Come dunque un essere lontano, un essere talvolta ancor non esistente può fare impressione sul nostro appetito ragionevole e piegarlo a mettersi in traccia di esso? Eccoci al bisogno di ammettere un bene sussistente ed obbiettivo ove han ragione di bene tutti gli altri attuali e possibili, presenti, passati e futuri; eccoci nella necessità di riconoscere un ultimo fine reale e non meramente ideale donde ripetano esistenza e realtà tutti i fini subalterni non meno che i mezzi richiesti ad ottenerli. Ciò si conoscerà chiaramente dappoichè avremo stabilita la dottrina del fine ultimo.

287. Teorema II. Nella serie dei mezzi e de' fini esiste un fine ultimo.—Ciò é facile a dimostrarsi; perochè 1° se così non fosse si darebbe un progresso all'infinito di mezzi e di fini che ripugna egualmente come l'altro di cause e di effetti senza causa prima. 2° Assumiamo tutta questa serie di mezzi e di fini, e sia essa finita, per ora poco importa. Domando ora se tutta questa serie si appetisca per se o a riguardo di qualche altra cosa. Non può dirsi questo secondo, perchè allora la serie non sarà tutta; quest'altra cosa a cui riguardo essa si appetisce, for-

ma parte della serie stessa. Bisogna dunque conchiudere che ciò per cui tutta la serie si appetisce, è contenuto in essa serie. Or cominciando dal primo mezzo esso si appetisce in grazia del secondo, questo pel terzo ec. e finalmente un ultimo termine è forza che sia appetito per se stesso; se no, quando li avremo percorsi tutti, sarem costretti a cercarne uno fuor della serie a riguardo del quale si appetisca l'ultimo termine di essa. Se vogliamo, giunti all'ultimo, tornare in dietro, avremo un circolo vizioso, A si appetisce per B, e questo per A, ciò che non può essere, perchè il fine è sempre qualcosa di meglio del mezzo che vi s'impiega (1). Possiamo dunque sicuramente conchiudere che qualunque serie de' mezzi e de' fini intesi e messi in opera da una causa intelligente ha sempre un ultimo fine ove si ferma.

288. Il fine ultimo importa un doppio concetto, l'uno negativo che al di là di esso non si cerchi altro bene o che esso non sia ordinato ad un fine ulteriore e più remoto; e l'altro positivo che tutti gli altri termini della serie che si appetisce, si cerchino a riguardo di lui. Esso dunque dev'essere un bene come qualunque oggetto di appetizione e un bene relativamente maggiore di tutti gli altri che ad essolui sono ordinati.

289. Teorema III. L'ultimo fine dell'operare in tutti gli esseri intelligenti è il bene sommo. — Ciò fu provato nel Vol. I. (n° 267) e qui ne riassumiamo la dimostrazione: l'essere intelligente può arrestarsi nell'appetito del fine o perchè non conosce altro bene maggiore o perchè non ne sente l'attrattiva e si trova pienamente pago di quel che ha: ma l'essere intelligente conosce il sommo bene; esso si sente fatto per ottenerlo; dunque su qualsivoglia altro bene inferiore mai non si arresta e mira sempre a quello come a segno ultimo de' suoi appetiti. Che la mente conosca il sommo bene o sia capace di giungervi colla sua ricerca, non occorre dimostrarlo dopo quel che ne abbiam detto esponendo la natura della cognizione in generale e dimostrando a suo luogo l'essere e gli attributi divini. Che essa si sente proporzionata a possederlo e goderne, ricavasi dalla natura stessa di bene che è l'essere in quanto posseduto può migliorare chi lo possiede ed appagarne le tendenze: conoscere dunque un essere come bene, è avvisarlo come capace di esser posseduto; e però sentirsi fatto per goderlo. Nulla adunque manca all'essere intelligente perchè esso

(1) Vol. I. n° 267.

senta le attrattive del bene sommo; e qualunque altro bene si prefigga di ottenere, questo non formerà mai il fine ultimo del suo operare; il fine di tal natura è il sommo bene.

290. Teorema IV. Il fine ultimo muove obbiettivamente colui che lo cerca e da esso partecipano la loro forza motrice tutti gli altri fini subordinati.—Nel teorema precedente fu stabilito che l'ultimo fine dell'operare nelle creature intelligenti è Dio o il sommo bene: ora la nozione di causa finale appartiene a lui tanto perfettamente quanto quella di causa efficiente, ciascuna nel genere suo; dunque siccome per esser Dio la causa prima efficiente , le cose dipendon tutte da lui nella loro esistenza; così essendo egli il fine ultimo, a lui son ordinate egualmente tutte le cose nella loro ragione di finalità. Veggiamo pertanto in qual modo Dio come fine ultimo influisce nella direzione di tutto l'operare delle cause intelligenti ai fini speciali.

Esso fa ciò in due modi 1° cooperando colle creature intelligenti in tutte le loro azioni: e siccome Dio nel suo operare non può avere altro fine ultimo che se medesimo , così l'azione che risulta da questo concorso ove Dio è l'operante principale e la creatura l'agente secondario e subordinato, può dirsi con vera ragione diretta immediatamente e per se all'ultimo fine che è Dio. Ora tal concorso fu da noi spiegato per un'azione vera e diretta colla quale Dio esibisce se stesso alla mente e alla volontà dell'uomo come oggetto proporzionato alle tendenze di entrambe queste due facoltà (n° 149): Dio dunque per questa parte come ultimo fine muove obbiettivamente colui che lo cerca.

Così resta provata pure la seconda parte della tesi che da esso partecipano la loro forza motrice tutti gli altri fini subordinati; perocchè Dio presenta alle nostre facoltà se stesso come obbietto adequato per appagarle; e tutti gli altri beni come mezzi più o men conducenti ad asseguirlo : l'uomo ne sente la forza maggiore o minore ed è invitato a sceglier quelli che meglio conducono allo scopo e fuggire da quegli altri che potrebbero disviarnelo. Se egli si ferma in ciò che ha ragion di mezzo e ne costituisce il fine ultimo del suo operare, in ciò sbaglia e fallisce: ma è sempre vero che lo sbaglio e la colpa consistono nel lasciarsi sedurre dall'attrattiva che Dio metteva nel mezzo e rimanersi insensibile o riluttare a quella che egli metteva nel fine; nell'abusare di una cooperazione per se indifferente e che avea per iscopo di condurre l'uomo all'ultimo

fine, e servirsene a un atto colpevole costituendo il fine nel mezzo e antiponendo questo al bene convenevole e finale. Dall'ultimo fine adunque ricevon forza di muovere ed allettare la volontà i mezzi o i fini subordinati.

291. 2° L'azione della creatura in quanto procede da essa ed è diretta ad un fine non è sempre determinata per se dal fine ultimo conosciuto formalmente e nella pienezza della sua bontà; ma alcune volte è così, spesso però questo avviene solo virtualmente o implicitamente. Ciò si prova pure dalla corrispondenza che abbiam trovata tra le ragioni di causa prima e quelle di fine ultimo. Difatti Dio ci si manifesta come primo principio nella formola protologica, Dio crea il mondo; e ci si mostra come ultimo fine nella teleologica; il mondo è fatto per Dio. La prima importa due cose, che il mondo ha un essere distinto ma dipendente da Dio: la seconda ne importa anche due che le cose di questo mondo sono fatte le une per le altre; ma che tutta la serie è finalmente diretta ed ordinata a Dio. Ora le due condizioni della formola protologica ci danno due risultati l'uno che le cose posson comunque conoscersi senza pensare esplicitamente a Dio, l'altro che esse non possono spiegarsi senza ricorrere presto o tardi a Dio. Epperò che il concetto di Dio non è ideologicamente necessario; ma è tale logicamente ed ontologicamente (n. 12. 14). Così parimenti la formola teleologica conduce a due altri risultati; l'uno che l'apprensione attuale di Dio come ultimo fine non è fisicamente necessaria nell'opera delle cause intelligenti, l'altro che essa è necessaria moralmente; cioè ch'esaminando la convenienza dell'azione diretta ad ottenere un bene qualunque, la non si troverà tale se non è mediatamente subordinata all'ultimo fine.

292. Ora da ciò che la nozione di Dio è logicamente necessaria noi concludemmo nel luogo citato che essa lo è pure ontologicamente in quanto la serie delle idee non ci condurrebbe finalmente a Dio se l'essere delle cose che per le idee si rappresentano, non dipendesse ontologicamente da Dio. E parimenti il concatenamento de' mezzi e de' fini non ci condurrebbe finalmente al dovere di subordinar tutta la serie a Dio come ultimo fine, se i beni che noi cerchiamo come fini, ci si mostrassero forniti di una bontà propria e non derivata da Dio: una bontà propria sarebbe il bene per natura, per essenza; epperò il bene sommo appetibile per se e non riferibile ad altri: nessun altro bene ne sosterrebbe il paragone e ne varrebbe il sacrificio: sicchè una bontà propria e nativa se si

desse fuori di Dio, non andrebbe subordinata a lui come ad ultimo fine. Dunque per la ragion de' contrari, se tutti i beni riescon mezzi o fini sempre subalterni all'ultimo, bisogna confessare che essi non godono di una bontà propria e germana; ma tutta la loro bontà e la ragione per cui riescono appetibili, proviene da Dio: epperò la volontà che ne sente l'attrattiva, sente in questo fatto l'azione mediata sì, ma reale del sommo bene che nelle creature si fa amare come in esse ci si dà a conoscere. Questo risultato è quello appunto da noi proposto nel teorema a dimostrare (1).

293. Teorema V. Il principio, ogni azione che si manifesta in natura è per un fine, si appoggia sulla creazione e ne specifica gli effetti. — Noi ci dispensiamo dal provare di proposito che tal principio è vero, e solo ci contentiamo di mostrare che la sua verità riposa su quella dell'assioma della creazione. Il principio da noi annunziato dicesi di finalità, come l'altro che ogni evento ha una cagione appellasi assioma di causalità. Negaronlo tutti i fatalisti e i moderni epicurei che vollero trarre la natura dal caso e dall'incontro fortuito degli elementi: la lotta dal campo delle speculazioni e delle ipotesi era tradotta sul teatro della osservazione e della natura. Due sommi naturalisti che chiudevano in Francia il secolo XVIII segnalavansi per la via opposta che battevano, Cuvier e Lamarck facean servire un fondo inesausto di cognizioni fisiche a stabilire questi il principio dell'azzardo, quegli la dottrina delle cause finali. Con Lamark spegnevasi l'ultima fiaccola dell'epicureismo dotto e meditato, e questa dottrina cadeva in mano de' semidotti e rimanea un luogo comune di qualche antico medico modellato alla scuola di Cabanis. In vece la dottrina opposta trionfava in Francia e in Alemagna. La fisiologia comparata, la geologia e le altre scienze naturali rendevano una testimonianza ogni dì più eloquente alla sapienza di colui che dispose e governa il concerto complicatissimo di questa macchina.

294. Veniamo dunque alla dimostrazion della tesi: il principio di finalità allor dipende da quello di creazione e ne è un esplicamento, quando senza la creazione non sarà vero, e con essa non può esser falso: tale è l'assioma di cui parliamo. Togliete la creazione, mancherà una mente ordinatrice del tutto; e allora o gli eventi svilupperannosi per necessità di

(1) Suarez, *Metaph.* disp. XXIV, sect. 2.

natura fatale, ineluttabile come la serie delle trasformazioni laboriose dell'assoluto ideate da Hegel; ovvero saranno determinati dal caso, dall'incontro fortuito degli elementi, come sostengono gli epicurei. Ora nel fatalismo universale le cause finali non hanno luogo; il fine è uno scopo che prefiggonsi nel loro operare gli agenti che sentonsi liberi e padroni del proprio arbitrio. Molto meno esso troverà luogo nel sistema del caso che come vedemmo è parola vuota di qualunque senso: ma certo se ne ha qualcuno, esso è negativo e riducesi ad escludere l'intervento di una mente ordinatrice. Tolta la creazione si ha, come più volte mostrammo, o la sostanza unica o il progresso in infinito: ma condizione della sostanza unica è il panteismo e però il fatalismo universale; del progresso in infinito la combinazione fortuita e però il dominio dell'azzardo; dunque nell'uno e nell'altro caso la finalità non ha più luogo.

295. L'altra condizione proposta è più facile a dimostrarsi: in essa si afferma che posta la creazione, la finalità universale ne segua legittimamente. Difatti il dogma della creazione importa la piena libertà in chi crea; creare è trarre dal nulla; chi trae le cose dal nulla è l'essere per natura e non ha bisogno di alcuno; epperò molto meno delle cose che non sono: non può concepirsi libertà senza un fine che si appetisce per se e necessariamente, senza mezzi su cui cade la scelta. Nella dottrina della creazione le cose tutte dipendono da unico atto creatore, da unica scelta; esse dunque son tutte ordinate ad un fine, ed è vero il principio universale che tutti gli avvenimenti della natura hanno un fine supremo che li regola e nulla avviene a caso nel governo dell'universo.

Questo fine per le creature irragionevoli è quel di servire di scala agli esseri intelligenti e liberi per sollevarsi alla contemplazione e all'amore del bene sommo ove questi ravvisano il fine supremo dell'esistenza di tutto il creato.

CAPO VI.

Applicazione de' tre concetti ontologici alla conoscenza della realtà del mondo.

296. Un problema ha occupati i filosofi da Descartes in fino a noi; problema al quale abbiamo in parte risposto nelle trattazioni antecedenti, ma che aspetta di essere completamente sciolto prima di conchiudere la ontologia. Chieggono i filosofi come noi conosciamo i corpi; ed io domando come conosciamo in generale il mondo? Alla domanda nostra che è più generale assai di quella degl'ideologisti, la risposta fu data in parte e in parte ancora resta a doversi dare; fu risposto al cap. II di questa parte IV, ed era stato accennato nella introduzione alla logica che le cose esistenti conosconsi da noi mercè l'uso cospirante dell'intelletto e del senso; che l'intelletto apprende in Dio la creazione attuale e che il senso ci mostra nelle sue modificazioni il termine immediato o mediato dell'azione divina effettrice. Questa soluzione merita di essere sviluppata. Si sa che la creazione comechè dall'intelletto si contempli in atto, tuttavia non si apprende con tutta precisione ed esplicitamente se non mediante la riflessione; e che senza di essa avviene spesso che la si annunzii in altri termini equivalenti, sotto altre forme che ne contengono il concetto; ma non si manifesti dichiarata ed esplicita. Le formole che equivalgono in tutto o in parte a quella della creazione, sono i principj generali e specialmente i tre fondamentali di sostanza, di causa e di fine. Il problema dunque si può spingere ancora più innanzi e si può dire: la conoscenza delle cose esistenti è frutto dell'applicazione di qualcuno di tali principj, essendo che essa si ha dal concetto di creazione; e da esso scaturiscono i principj: or quale di essi si conviene meglio all'affermazione della propria esistenza e quale a quella delle cose fuori di noi?

297. Per simil guisa riguardo all'elemento sensibile possono farsi delle ulteriori ricerche. Il nostro spirito conosce se stesso per mezzo del senso interno, ma esso conosce il proprio corpo e gli altri che gli stanno attorno coll'uso del senso organico: quali sensazioni ci danno da se l'idea di corpo in generale, quali ci assicurano della reale esistenza del nostro e ce lo fan distinguere dagli altri che non ci appartengono così stretta-

mente? Ecco le domande alle quali ci resta qui a soddisfare. È dimostrato che la conoscenza delle cose create si fa coll'intelletto che conosce i principj, col senso che ne vede il termine o l'oggetto di applicazione. Ma noi conosciamo per esperienza tre cose, il nostro spirito o l'io; il nostro corpo; i corpi esteriori. Da quali principj per una parte, e da quali sensazioni per l'altra restiam convinti della reale esistenza di tali oggetti ciascuno colle sue qualità?

298. Le dottrine ne' capitoli antecedenti dimostrate ci dispensano dall'insistere sulla identità del principio di creazione co' tre principj ontologici dei quali abbiam fatto parola: la soluzione dunque che esibiamo in questo capitolo, è una continuazione di quella già data quando per ispiegare il convincimento dell'esistenza del mondo adottammo il partito di mettere a contribuzione la conoscenza della creazione e l'esercizio della sensibilità.

299. L'ideologia moderna si è limitata a guardare il problema dalla parte solamente della conoscenza de' corpi; e il maggior numero degli scrittori hanno del tutto trascurato l'elemento intellettuale e sonosi fermati solo al sensibile. Che cosa posso io arrivare a conoscere? chiedeva un di loro che forse meglio degli altri avea capita la questione (1). E rispondeva che l'obbietto della conoscenza individuale per ciascuno riducesi finalmente al *se* e al *fuor di se*: epperò la prima questione che si presenta a risolvere, è la distinzione di questi due elementi.

300. Per soddisfare a tali quesiti taluni si son gittati nelle ipotesi del platonismo, invocando al bisogno l'opera immediata e la rivelazione di Dio: tali furono infra gli altri Malebranche e Leibniz; il primo insegnava che i corpi non potendo far impressione sopra lo spirito, questi non avea modo di conoscerli per via sensibile; epperò sostenea che Dio rivelasse alla mente dell'uomo tutta l'idea, l'ordito, il disegno della creazione; e in questa contemplazione l'uomo conosce ogni cosa.

L'altro ammetteva che il mondo o il composto non può fare impressione sullo spirito o sul semplice; ma che per altro è innegabile che questo ne possiede l'idea o la rappresentazione: bisogna dunque ammettere come un fatto innegabile la rappresentazione del composto nel semplice o nella monade. Per ispiegar questo fatto osservava che il semplice non può

(1) Ancillon, *Primo problema della Filosofia.*

nulla ricever di fuori perchè non ha capacità; quindi la causa di tal rappresentazione attuale dee cercarsi nello stato o nella rappresentazione antecedente; e così rimontando fino alla prima di tutte, bisogna dire che questa fosse stata impressa immediatamente da Dio. Così la prima fu ragion snfficiente della seconda, questa della terza e sì di seguito. Ricpilogava questa dottrina dicendo che il presente della monade è sempre gravido dell'avvenire. Per ispiegar finalmente come avvenga che tali rappresentazioni tutte interiori corrispondano a capello colle cose rappresentate che non trovan via di comnnicazione all' interno, stabiliva che Dio conoscendo nel primo termine la serie tutta dei futuri sviluppamenti sapea ben adattare ad ogni spirito quel corpo tra tanti possibili che avrebbe nel suo corso sviluppati movimenti organici analoghi in tutto alle idee e alle volizioni dell'anima. E questo suo chiamava egli il sistema dell'*armonia prestabilita*.

301. Kant dall'altro lato, dismesso il pensiero di far entrare lo spirito in comunicazione diretta con Dio, si affidava tntto alle forme e alle categorie subbiettive. Distinta è nel criticismo la parte della intelligenza da quella della sensibilità: enumerati vi sono con somma accuratezza i principj necessari dalla cui applicazione possa conchiudersi l' esistenza reale delle cose contingenti; scompartiti gli uffici, contrassegnati gli oggetti propri della doppia sensibilità interna ed esterna. Ma giunti alla solnzione del problema tutto ci abbandona e non troviamo più altro che forme subbiettive; il reale, l'esistente, il *numeno* resta tuttora un che controvertibile e bisogna per assicurarcene il possesso ricorrere a quella ragione pratica i cni dettati imperativi non han peso nè forza obbligatoria se non solamente nella supposizione della esistenza reale de' tre grandi oggetti della ragione, Dio, lo spirito, il mondo. Kant dunque lungi dallo scioglierlo rende impossibile la soluzion del quesito (1).

302. Non sarebbe opera molto breve enumerare ed esporre le opinioni di coloro che attribuiscono ai sensi la notizia dei corpi. Locke, D'Alembert, Condillac, Bonnet, Tracy sono i più caldi sostenitori di questa ipotesi. Stabiliscono essi come principio fondamentale che tutte le idee ci vengon dai sensi, che l'intelligenza nulla produce da se, e nulla contiene che prima non sia stato nel senso. Locke avea già insegnato che

(1) Vedine la esposiz. nel vol. I, n° 350 e segg.

l'anima veniva al mondo priva affatto d'idee e di qualunque impronta, come una tavoletta liscia e forbita, sulla quale si potesse scrivere qualsivoglia cosa. Due sorgenti egli assegnava di tutte le nostre idee e di tutto il sapere umano, la sensazione e la riflessione; quella che ci manifesta da se il mondo e la natura, questa che ci fa conoscere le interne operazioni dello spirito. La conoscenza dei corpi in questo sistema è tutta dai sensi, e la riflessione altro non fa che combinare in diverse guise gli elementi avuti dalla sperienza esterna. Si vede da ciò come Locke, lungi dal risolvere, non conobbe anzi nè sospettò il problema.

303. Si crede che D'Alembert sia stato il primo a presentarlo in Francia sotto una forma espressa e precisa. Egli per lo meno ha prima di tutti mostrato che tal questione ne contenea più di una sotto lo stesso modo di enunciarla. Ei ne distingue ben tre: 1° Come ricaviamo noi dall'esistenza delle nostre sensazioni quella degli oggetti? 2° Questa conclusione è legittima e sicura? 3° Come perveniamo per queste stesse sensazioni a formarci un'idea dei corpi e dell'estensione? Per risolvere la prima parte ei si limita al solo senso del tatto, siccome quello che mai non manca, e che solo ci può istruire intorno alla impenetrabilità dei corpi: osserva egli che quando una parte del nostro corpo ne tocca un'altra, la sensazione è doppia; laddove quando tocca un corpo esterno essa è semplice: questa esperienza gli sembra sufficiente per distinguere noi stessi da ciò che non è nostro. Alla seconda parte risponde che l'esistenza de' corpi è dimostrata per questo solo che noi ne sentiamo l'azione ne' nostri organi con quella stessa evidenza che la sentiremmo se essi veramente operassero sopra di noi. Alla terza finalmente dice che la natura de' corpi ci è ignota perchè noi non sappiamo se le idee che ne abbiamo rassomigliano in qualche modo alla natura delle cose. Lo stesso autore in altro scritto posteriore estende al senso della vista il poterci istruire sopra l'estensione e la figura de' corpi e sembra concedere che questa da se sola senza bisogno del tatto possa farci distinguere il nostro da' corpi esterni.

304. Condillac e Bonnet idearono una statua organizzata cui si comunicasse a piacere or uno ora un altro senso. Da tale ipotesi il primo di questi scrittori fu condotto alle seguenti conclusioni: 1° che la statua dotata de' quattro sensi odorato, gusto, udito e vista non avrà altra idea che di semplici modificazioni e sentirassi successivamente trasformare

in odore, in sapore, in suono ec. 2° che aggiuntole il tatto essa senz'altro avvertirà il proprio corpo al sentirne i movimenti e l'azione scambievole delle parti tra loro. Questo sentimento di se stessa e del proprio corpo modificabile in varie guise ne' suoi diversi punti fu detto da questo autore *senso fondamentale*.

305. La dottrina di Condillac è notabile in due punti, nell'avere per la prima volta segnalato ai moderni filosofi il senso universale del proprio corpo sotto la denominazione di senso fondamentale, e nello avere stabilito che l'individuo col solo tatto prima ancora che esso si muova e s'imbatta negli ostacoli esterni, abbia già un'idea abbastanza precisa della estensione del proprio corpo e possa con ciò solo dir io. Il senso fondamentale fu ammesso dagli scolastici sotto il nome di senso comune; e la dottrina della conoscenza immediata del proprio corpo è una conseguenza diretta di quella da noi stabilita che ammette la sensazione negli organi, e dell'altra che stabiliremo, che l'anima avviva immediatamente tutto il corpo e fa con esso un sol individuo senziente.

306. Arrivata la statua condillachiana a questo grado di sviluppo, tenta de' movimenti all'esterno e li trova possibili, ne tenta degli altri e qualche ostacolo vi si frappone e li impedisce: a quest'atto precisamente è legata la conoscenza de' corpi esterni: la statua tocca il proprio corpo e questo le risponde *io*, ne tocca degli altri e questi sono per lei insensibili, non rispondono nulla; ecco l'istante in cui per essa si fa giorno; ecco il punto in cui avverte finalmente che altri corpi esistono che non le appartengono, che l'io non è tutto l'essere, che esiste qualche cosa.

307. Il sistema di Condillac che tutto deferiva al tatto il negozio della conoscenza de' corpi, traeva la sua radice da un'antica sentenza de' Cirenaici che collocavano in questo senso il discernimento del vero dal falso (1). Condillac vi aggiunse la sensazione doppia che si ha quando uno tocca se stesso ben diversa dalla semplice quando si toccano altri corpi distinti dal proprio. Questa dottrina fu seguita universalmente e svilnppata con grande entusiasmo da tutta la scuola empirica del secolo passato. Bonnet vi si avvicina colla supposi-

(1) Ce ne assicura Cicerone « Quid de tactu.... in quo Cyrenaici solo putant veri esse judicium et falsi quia sentiatur? » *Qq. Acad.* lib. II.

zion della statua: ma fa dipendere la conoscenza de' corpi dalla natura stessa delle sensazioni in quanto cioè esse non obediscono alla propria volontà. Questa dottrina porterebbe alla conseguenza generale che tutte le sensazioni mi avvertano della esistenza di qualche cosa esteriore; perchè tutte hanno lo stesso carattere di poter succedere senza esser da noi preparate. Romagnosi e Cousin si accostano pure a questo pensiero e riguardano la passività della sensazione come indizio sicuro della esistenza di altre cause operanti indipendentemente dal nostro arbitrio.

308. Finalmente Tracy par che abbia voluto innestare tra loro la dottrina di Condillac e quella di Bonnet: è degna di osservazione la sentenza colla quale si apre l'adito a questa discussione « Pensare è sentire; e sentire è accorgersi della propria esistenza in una o in altra maniera qualunque. » Questo cominciamento contiene in termini l'idealismo dogmatico come conseguenza logica del pretto sensismo: ma esso esclude altresì il problema che si propone a risolvere. Se pensare altro non è che sentire; e sentire importa solo accorgersi della propria esistenza modificata in una od in altra maniera, pensare a qualche esistenza distinta dalla propria sarà cosa impossibile ed interdetta all'umana capacità.

309. Or dunque senza accorgersi di questa gravissima incoerenza si accinge l'A. degli *Elementi d'Ideologia* alla soluzione cercata; e seguendo i principj di Condillac che fa le viste di combattere, asserisce francamente che nè le sensazioni interne nè quelle de' quattro sensi esterni che Condillac avea proscritti come puramente subbiettivi, possono in verun conto somministrarci la idea di corpo. Rimane il tatto: finchè questo è nello stato passivo, anche Condillac conviene che non può darci idea precisa di corpo; perchè le impressioni di quest'organo son subbiettive come quelle di qualunque altro. Condillac vi aggiunge il movimento e il senso della resistenza; neanche questo soddisfa abbastanza alle esigenze del sig. di Tracy: egli ci domanda due altre cose, che la statua sappia di muoversi e che ne abbia la volontà o il desiderio esplicito. Allora incontrando un ostacolo, non può fallire nel tirarne la conseguenza: dirà, io voglio muovermi; io posso farlo per tutto altrove, v'ha un punto nel quale ciò mi riesce impossibile; non è dunque un'impossibilità subbiettiva quella che me lo impedisce; ma l'azione di un ostacolo che resiste e non permette che io mi estenda più oltre.

310. La teorica de' condillachiani e specialmente quest'ultima del Tracy fu combattuta acerbamente dal Dégerando, dagli Scozzesi e più recentemente dal barone Galluppi: il primo appellossi al senso comune e alle persuasioni primitive; Reid e Stewart dichiaran la guerra a due principj a quei tempi universalmente seguiti, 1° che nella sensazione l'anima non percepisce alcuna cosa fuor che se stessa; 2° che i corpi non possono agire dove non sono. Circa al primo di essi sostengono che nella sensazione l'anima apprende i corpi esterni senz'altro intermedio: con ciò intendono abbattere l'antico sistema delle idee o imagini che voleasi si dipartissero dagli oggetti lontani ed entrassero a noi per la via degli organi esterni affine di avvertirci della presenza e delle proprietà degli esseri che le tramandavano (1). Riguardo al secondo distingue Stewart la causa fisica dalla metafisica; chiama metafisica quella che produce realmente l'effetto; fisica quella che non si presenta mai scompagnata da tal fenomeno, che perciò noi supponiamo esserne l'effetto, senza che c'importi di sapere se ciò avvenga per un vincolo reale di efficienza, o per una casuale combinazione di semplice coesistenza. Ciò posto, egli è chiaro che se nel secondo caso noi possiamo esser tanto sicuri della costante successione dei due avvenimenti, quanto ne siamo nel primo; la investigazione delle cause metafisiche o efficienti ci riesce superflua, e la conoscenza delle cause occasionali è sufficiente per regolare i nostri giudizi sopra le leggi della natura. Tal è il caso della presenza de' corpi. Siano o no questi la causa efficiente delle nostre percezioni, egli è un avvenimento costante che quante volte essi si presentano ai nostri organi, noi li avvertiamo; e qualora si allontanano, cessiamo di percepirli. Dunque noi possiamo innalzare a legge generale della nostra natura che la presenza dei corpi è la causa fisica della percezione che in noi si desta della materia. La persuasione della esistenza del mondo esteriore si fonda dunque secondo Stewart sullo stesso principio al quale si appoggiano tutte le nostre credenze sulla stabilità delle leggi della natura.

311. Il barone Galluppi finalmente che potè profittare della esperienza de' fatti altrui, dà una soluzione in apparenza molto semplice accordando promiscuamente a tutti i sensi il potere d'istruirci sulla reale esistenza de' corpi. Distingue l'idea di

(1) Vedi questa dottrina degli Scozzesi riferita da noi, vol. I, n° 83.

corpo da quella di esteso: nega che questa possa aversi da ogni senso, ma quella attribuisce universalmente a tutti. Coll'odorato per esempio io non conoscerò la rosa in quanto estesa, ma ben potrò conoscerla come odorifera, e questo basta perchè io riguardi l'odore come cosa a me esterna. Di fatti, dice egli, sentire non è nè può essere percepire lo stato nostro; perciocchè questo si conosce dalla coscienza; sentire ha sempre un oggetto esterno e distinto dal proprio me, perchè l'io colle sue modificazioni è obbietto del senso intimo, non già del senso esterno. Sentire e non percepire un oggetto distinto da noi, è un non sentire nulla; che è contradittorio (1).

312. Tal è la storia degli sforzi fatti dall'umano intelletto per più di un secolo affine di soddisfare al proposto problema. Proviamoci ora d'istituirne l'analisi e di applicare alla soluzion del quesito i principj stabiliti nel corso di questa istituzione.

Teorema I. La visione in Dio di Malebranche non ispiega la conoscenza de' corpi. — Valga per dimostrazione quel che ne dicemmo in altro luogo (n° 208): corpo è una sostanza capace di farsi sentire ad altri corpi: dir dunque che Dio mi manifesta l'esistenza di alcuni corpi, vale lo stesso che egli mi mostra taluni esseri capaci di farsi da me sentire; e per la stessa ragione mi rivela altresì che io ho un corpo capace di sentirli. Sicchè se io non li sento di fatti, cade il sistema e la manifestazione di Dio è illusoria.

313. Teorema II. L'armonia prestabilita di Leibniz soggiace agli stessi inconvenienti. — In sostanza essa differisce sì poco dalla dottrina della semplice visione che può applicarvisi lo stesso raziocinio. La monade secondo Leibniz ha in atto la rappresentazione del composto, perchè ne ebbe un'altra un'istante fa; ed ebbe questa perchè ne aveva avuta un'altra prima e così via fino al primo istante della sua esistenza in cui ricevette da Dio la prima tra tutte le rappresentazioni ulteriori. Dio dunque le impresse in questa prima tutte le altre che ne sarebber venute in seguito come altrettanti effetti di una cagione proporzionata: sicchè è sempre vero che

(1) Per le citazioni dei luoghi e de' testi originali e per la più distesa esposizione di tutte le allegate opinioni rimetto il lettore all'altra mia opera, *La Scienza dell'Uomo inter. e delle sue relaz. colla natura e con Dio*, Vol. I, nn. 153 e segg. della ediz. napoletana.

attualmente l'uomo conosce il composto o il corpo sol perchè Dio glien'ebbe impressa una volta la rappresentazione. Or dunque che cosa è corpo? è un sensibile o no? se è un sensibile, bisogna che l'uomo fornito di organi lo possa sentire, e così nol conosce solo in forza della manifestazione fattagliene da Dio: se il corpo non è un sensibile, l'uomo non è neppure un essere sensitivo; epperò non si dee declamare contro i sensi che c'illudono, ma contro l'intelletto che crede di esser fornito di sensi, di organi, di corpo vivente ed animato. Sicché per sostenere la teorica leibniziana bisogna ammettere o che i corpi sieno composti destituiti di qualunque proprietà che li renda sensibili o che l'uomo sia puro spirito privo affatto di forza e di apparecchio sensitivo. Venire a queste strane illazioni non è già spiegare come l'uomo conosca i corpi, ma distruggere l'uomo e la natura tutta corporea.

314. Teorema III. Le forme subbjettive di Kant non riescono meglio de' sistemi antecedenti a spiegare la conoscenza delle cose sensibili. — Per esse gli oggetti son veduti nelle forme del tempo e dello spazio, e queste sono mere condizioni della nostra sensibilità nè ci danno alcun dritto a trasferire fuori di noi la realtà degli oggetti in esse conosciuti: esse spiegherebbero dunque tutto al più come noi conosciamo le cose, non già mai come ci assicuriamo della esistenza reale ed obbiettiva di ciò che ci si dà a conoscere. Ma contro di Kant basti il già detto nella logica (n° 542 e segg.)

315. Teorema IV. L'idea di corpo contiene due elementi, l'uno intellettuale e l'altro sensibile. — Esso si concepisce da noi o come un essere, una sostanza dotata delle qualità sensibili, o come la causa dalla quale ripetiamo la mutazione eccitata ne' nostri organi, o come un termine, un oggetto su cui si compiono le nostre azioni esteriori, l'ostacolo a' nostri movimenti, l'oggetto de' nostri piaceri, il mezzo di soddisfare ai nostri bisogni, alla fame, alla sete, al desiderio di vivere in società ec. Nel primo caso il corpo è una sostanza dotata di proprietà; nel secondo una causa in azione; nel terzo un mezzo ad ottenere un fine, e rispetto all'azione che noi vi esercitiamo sopra, esso è un fine immediato e secondario ordinato a un altro mediato e primario. Ora la sostanza, la causa, il fine sono idee superiori alla portata de' sensi. Noi proviamo per esperienza diverse modificazioni che si succedono, vari passaggi da uno ad altro stato: in mezzo a tali modificazioni crediamo che resti lo stesso e il principio interiore

che le avverte, e il soggetto ove succedono, e l'agente d'onde partono. Dunque lo spirito, l'organo, la materia ritengono nella idea che noi ce ne formiamo, qualche cosa di costante e invariabile, che è appunto l'essere loro, il principio della loro attività, il soggetto passivo delle loro proprietà. Ciò diciamo causa e sostanza. La causa dunque e la sostanza non sono argomento di esperienza nè interna, nè esterna.

316. Più manifesta è la dottrina del fine: esso è un intento che si vuol ottenere. Per volerlo bisogna conoscerlo: ma quando si vuole ancor non esiste, perchè si cerca. Dunque i sensi non possono conoscerlo. Avverrà che ottenuto che sia, riesca in qualche atto o cosa sensibile, come il nutrimento o il vestito. I sensi in tal caso conosceranno ciò che formò l'oggetto inteso o voluto per quell'azione: ma essi non lo conosceranno mai come fine, nè come mezzo, ma sol come un fatto colle tali proprietà e nelle tali circostanze. Concludiamo: le idee di sostanza, di causa, di fine son relative a quelle di accidenti, di effetti, di mezzi: i sensi non conoscono le relazioni, ma sol le cose presenti e in se medesime; essi non distinguono ciò che è costante da ciò che è separabile, non la forza per cui le cose divengon cause, non i mezzi e le intenzioni rispetto alle quali le stesse cose acquistano ragion di fini: tali idee dunque non sono sensibili, ma intellettuali. Ora l'idea del corpo involge uno de' tre concetti enumerati: e se la si vuol completa, gl'involge tutti e tre; dunque essa non è solamente sensibile, ma l'intelletto vi esercita la sua parte e possiam dire vi somministra l'elemento primario.

317. Obbiezioni. I. Si dirà che anche le idee di proprietà, di effetto, di mezzo son relative e perciò anch'esse intelligibili e superiori alla portata de' sensi: sicchè l'elemento sensibile del concetto di corpo svanisce in mere astrazioni e generalità.

Risp. Che veramente le proprietà, gli effetti ec. considerati come tali son anch' essi concetti intelligibili; epperò i sensi percepiscono proprietà ed effetti senza intenderne il valore; essi apprendono un colore, un suono, un sapore, senza discernere nè che tali modificazioni non sussistono in se medesime ed han bisogno di un sostegno corporeo ove si producono, nè che esse per succedere esigono una causa che le ecciti e le faccia esistere.

318. II. Ma se il senso non conosce nè sostanze nè accidenti, nè cause nè effetti, che cosa dunque apprende nella sensazione?

Risp. Il senso percepisce e sostanze ed accidenti, e cause ed effetti, ma esso, come dicemmo, non gli apprende come tali. Se tali cose son vere ed esistenti entro di noi, la esperienza può percepirle, perchè è proprio di essa conoscere il vero e l'esistente; ma non le capisce come tali, o come esistenti in tale o tal altro modo, perchè questo è il loro essere, la lor natura, il loro stato; è in somma il vero; e il vero non è oggetto dell'esperienza, ma dell'intelletto. Dunque, si dirà, come si presenta al senso la modificazione ch' egli percepisce nella sostanza, senza distinguerla da essa? Ecco una domanda alla quale è impossibile soddisfare in parole; 1° perchè ci mancano gli argomenti sperimentali, non essendo noi più in istato di fare operare il senso, emancipandolo dall'intelletto: 2° perchè l'esperienza sensibile si risolve in percezioni semplici, come di colori, sapori, odori ec. Che cosa è dunque l'idea di un rosso, di un dolce, di un odorifero, senza che vi si distingua la qualità dalla cosa che ne è rivestita? Volete saperlo? è quello che noi tutti sperimentiamo, quando sentiamo queste impressioni svogliatamente, senz' attendervi punto coll' intelletto: ma noi non definiremo mai queste idee, perchè per definirle bisogna conoscerle, e per conoscerle è d'uopo applicarvi l'intelletto: e questo quando ci si mette nel mezzo, guasta l'opera genuina della sensibilità pura.

319. Abbiamo sciolta l'idea di corpo in due elementi, l'uno di relazione o intellettuale, l'altro di fatto, o sensibile. Abbiamo esaminato attentamente il primo, ed emancipatolo, per quanto nello stato presente ci era possibile, dal secondo. Veniamo ora a quest'altro.

Teorema V. Ogni senso può dare all' intelletto l' idea di corpo. — Noi non conosciamo per esperienza la sostanza assoluta dello spirito, nè quella del corpo: dico la sostanza *assoluta*; ed intendo questa priva e spoglia affatto di qualunque modificazione: ma l'una e l'altra ci si presentano sotto l'apparenza delle proprietà che successivamente le modificano. L'idea che ce ne formiamo nell'intelletto, è dunque per l'uno e per l'altro quella di un soggetto o di una causa di alcune proprietà sentite o di alcuni atti sperimentati. Ora tra le proprietà che la sperienza ci fa conoscere, vi è una barriera di separazione che noi non sappiamo francare, per quanto taluno abbia tentato d'infrangerla; la sensazione, il giudizio, la ricordanza, il volere, son proprietà che non possiamo attribuire alla sostanza stessa cui accordiamo il colore, il sa-

pore, il suono, il caldo, il freddo ec. La diversità stessa delle proprietà e delle azioni sperimentali ci fa sino dal bel principio marcare questa gran differenza tra anima e corpo, tra spirito e materia. Diciamo *anima* il soggetto e la causa del pensiero; chiamiamo *corpo* il soggetto e la causa delle proprietà sensibili. Così ciascun senso è capace di dare idea di corpo; perchè ognuno di essi mi dà un genere di sensazioni particolari, mi fa percepire una specie di proprietà che non so attribuire se non ai corpi. Coloro che han disputato intorno a ciò, quei che han preferito il tatto, e quelli ancora che lo hanno escluso, avvertano bene quel che notava saggiamente il Galluppi, che altra è l'idea di corpo ed altra quella di esteso. Si concede che dal solo senso, per esempio, dell'olfatto non può aversi l'idea di estensione: ma se ne avrà sempre quella di corpo; perchè l'odore è una proprietà che noi non sappiam confondere col pensiere e che ci sentiam costretti ad attribuire ad una sostanza diversa da quella che in noi pensa.

320. Ma dirà taluno come conoscete voi che l'odore non può attribuirsi all'esser pensante? Potrete tutto al più esserire che l'odore non è pensiero: anzi la scuola di Condillac direbbe che sì e che esso altro non è che pensiero o un modo di essere dell'anima: la quale in mancanza di altre impressioni sensitive si crederà tramutata tutta in odore, come il Fabullo del poeta che per la fragranza degli odori avrebbe supplicato gli Dei che il facessero tutto naso. Noi siamo quindi obbligati a stabilire i caratteri distintivi ed essenziali tra le idee che ci formiamo dello spirito e del corpo.

Noi distinguiamo lo spirito dalla materia in ciò massimamente che quello è essenzialmente uno, attivo penetrabile; questa è di sua natura multiplice, passiva e impenetrabile. Lo spirito riguardato come sostanza è uno, semplice, indivisibile; come causa è spontaneo e libero; come termine dell'altrui azione esso è incapace di riceverne da altri che dagli spiriti. Perocchè potendosi insinuare entro i corpi ed occupare con essi lo stesso luogo, non resiste nè cede a' lor movimenti, nè si risente de' loro impulsi. Il corpo per lo contrario come sostanza è esteso e divisibile, composto di parti separabili l'una dall'altra; come causa esso è inerte, incapace cioè di determinarsi da se all'azione o al riposo, al moto o alla quiete: come termine dell'azione esso è impenetrabile e resistente che è quanto dire esclude dal luogo che occupa, qualunque altro corpo, e consuma nel muoversi una quantità di forza comu-

nicatagli dagli altri corpi nel dargli la spinta. Esaminando attentamente tutte le operazioni che si sperimentano nella coscienza, e che chiamiamo pensieri, noi le troveremo contraddistinte de' caratteri propri dello spirito: analizzando l'obbietto della sensazione , lo vedremo segnato degli attributi della materia. Per avere una nozione precisa della natura dello spirito è necessario scorrere prima per le principali sue operazioni: le intellettuali ce lo mostrerebbero eminentemente uno e indivisibile, le volontarie spontaneo e libero, le locomotive impassibile e incapace di esser dominato dalla materia, presente a tutta essa, senza restarne compreso. Accenniamo di volo i fatti che dimostrano nello spirito tali proprietà per riuscirne più evidente il contrapposto colla materia. Con ciò avremo altresì preparata la strada a dimostrare a suo tempo l'immaterialità dell'anima umana.

321. L'idea di spirito è quella di unità assoluta. Tutti i pensieri che passano dentro di noi, e le modificazioni nostre intime si riferiscono sempre ad uno stesso me che non si sa nè puossi dividere in parti, nè decomporre, nè concepire diviso. Egli è presente a se stesso e a tutti i suoi atti: nessuno di questi è fuori di un altro: ma tutti, contemporanei o successivi, si fan conoscere come esistenti nello stesso soggetto , uno, semplice e indivisibile.

322. L'idea di corpo per lo contrario porta sempre annesso il concetto di una pluralità riunita o di un continuo divisibile in parti. Corpo è ciò che si manifesta per le qualità sensibili, Ora le sensazioni in generale ci presentano una pluralità ovvero una continuità divisibile. Lasciamo stare se ciò avvenga di tutte o di alcune: quel che abbiamo di certo, si è che quando l'uomo è pienamente sviluppato, quando i sensi si esercitano tutti insieme, e le istruzioni dell'uno rischiarano quelle dell'altro, il risultamento ultimo della loro testimonianza concorde, della vista specialmente e del tatto, anche per confessione de' più ritrosi ideologisti, è finalmente l'idea di un tutto esteso nelle tre dimensioni, che noi chiamiamo corpo, e che non sapremmo concepire destituito di questo attributo : noi lo crediamo reale, ne attribuiamo uno a noi medesimi, ove alloghiamo la sede della sensazione, e molti crediamo che ne esistano fuori di noi. Sta dunque nel nostro spirito l'idea di corpo come di cosa estesa, e la persuasione che tale estensione non sia un mero concetto del nostro spirito come lo spazio vuoto, ma un ente reale che si lascia vedere e toccare dai nostri sensi.

Si tratta sol di sapere da quali sensi abbiamo l'idea di estensione; e perciò quali di essi determinano l'intelletto a formarsi quella di corpo riguardato come sostanza estesa. I condillachiani preferiscono il tatto ed escludono tutti gli altri: io credo che tutti, operando ciascuno nel debito modo, concorrano a dare più o men distinto questo concetto.

323. Teorema VI. Le sensazioni dell'udito e dell'odorato, operanti ciascuna da se, non bastano a farci distinguere più parti nel nostro corpo che le riceve, e molto meno in quelli che le eccitano. — Questo secondo membro è abbastanza evidente: dimostreremo il primo. Ognuna di esse succede nella stessa regione del mio corpo, la quale benchè estesa in più punti, non dimeno siccome è distesa da per tutto egualmente, non è capace di darmi l'idea ch'io cerco di spiegare. Certamente un odor di rosa o di cannella o il suono di una corda da violino non presentano al senso nulla di esteso o di somigliante al corpo in quanto esteso.

Il gusto potrebbe a ciò riuscire più facilmente; potendo un corpo saporito farsi sentire distintamente sopra più punti della superficie della lingua o del palato. Ma siccome questo senso è inseparabilmente congiunto al tatto, riesce assai difficile a discernere se tale istruzione ci venga propriamente dall'uno o dall' altro.

Teorema VII. Gli stessi sensi dell'udito, dell'odorato e del gusto, operanti due di essi insieme, sono sufficienti al bisogno. — Così un odor di rosa alle narici e il rumore di un ruscello all'orecchio riescono a farmi riconoscere ch'io stesso, benchè unico e indivisibile nelle mie sensazioni, mi sento tuttavia come disteso e diviso in certo modo sopra diversi punti quanto all'oggetto delle sensazioni medesime. L'oggetto per ora ne sono io stesso o qualche parte di me che mi appartiene strettamente. Io la sento questa parte esteriore di me medesimo, benchè riunita sotto il potere dello stesso me senziente, tuttavia diramata e come diffusa in più punti, che hanno un centro comune nel principio senziente o nell'anima, ma che non lasciano però di esser molti e di formare un corpo.

323. Questa teorica è facile ad intendersi nella dottrina che fa succedere la sensazione negli organi; ma in quella più comunemente insegnata che la mette nel cervello o nell'anima, si ha ragione di dire che questa si sente modificata in odore di rosa o in suono di contrabasso. Solamente bisogna riflettere che in tal dottrina l'obbiezione ritorna sempre la stessa

per tutti i sensi, pel movimento, per la resistenza e per quant'altro si è escogitato a togliersi d'imbarazzo. Laonde l'anima che prima si sentiva gentilmente cambiata in odori e profumi, poi in suoni e musiche, a poco a poco soffrirà di nuove metamorfosi, e talora diverrà un lauto banchetto, tal altra lo spettacolo di una campagna, e finalmente un letto delizioso di piume; strano incantesimo veramente! ma facilissimo ad avvenire nella dottrina di Condillac.

324. Per le le stesse ragioni si prova che ammessa la sensazione degli organi, la sensibilità interna basta ancor essa per acquistar l'idea di più punti del nostro corpo posti gli uni fuori degli altri, e per conoscere una pluralità di parti, una estensione propriamente detta nel soggetto senziente. La colica non si sente nello stesso luogo ove si fa sentir l'emicrania. Ma nella sentenza opposta tutto si sentirebbe nel cervello o nell'anima.

325. Però sia che queste sensazioni succedano alle estremità esterne, come quelle de' cinque organi, o che avvengano nell'interno, come quelle delle membra o de' visceri, esse non mi darebbero mai l'idea di un tutto continuo senza il sentimento detto da Condillac *fondamentale*; il quale mi avverte dello stato attuale di tutto il mio corpo. Questo sentimento è in noi permanente: egli è vero che noi non abbiamo sensazione dei moti puramente vitali, come delle secrezioni e degli assorbimenti degli umori, della circolazione del sangue ec: ma nondimeno la sistole e la diastole della respirazione, il peso naturale del corpo che sosteniamo quando è ritto o sentiamo premere se è giacente, e un certo senso del bene o mal essere generale non possono mancare giammai. Noi dunque sentiamo il nostro corpo anche quando mancano le esterne sensazioni: ma in ciò sentiamo noi medesimi. Di qui nasce primitivamente l'idea di un tutto, di un composto, di un esteso, di un corpo; epperò il primo corpo che conosciamo, è il nostro. Quindi ad ogni composto sogliamo attribuire una specie di unità che ne lega le parti e le riunisce sotto l'idea comune di tutto; perchè il primo composto che conosciamo per esperienza, è un corpo vivo, animato, senziente; uno nella moltiplicità delle parti e de' poteri, delle impressioni e delle funzioni.

326. Io ho fatta nascer l'idea di corpo senza ricorrere alla vista ed al tatto. Un uomo limitato agli altri tre sensi, se vi fosse, e fornito del senso fondamentale potrà benissimo aver idea di estensione e di corpo; ma questa sarebbe in lui molto

perplessa e indeterminata finchè non acquistasse l'uso de' due altri sensi menzionati e non aggiungesse a tutto questo il movimento della propria persona.

327. Teorema VIII. La vista, il tatto e il movimento proprio ci danno meglio che qualunque altro senso l'idea di corpo. — I tre caratteri essenziali del corpo sono l'estensione, l' inerzia e l'impenetrabilità. Della prima c' istruisce direttamente la vista, il tatto della seconda, il movimento arrestato dall'ostacolo ci convince della terza. L'idea più distinta di un'estensione in superficie si ottiene dalla vista; siccome quelle dell'inerzia e resistenza si hanno dal tatto. Anche questo può darci a conoscere l'estensione accompagnandovi il movimento della mano e presupposta prima la nozione di moto. In questo il vantaggio del tatto sopra la vista è quello di avvertire tutte e tre le dimensioni dell'esteso in lungo, largo e profondo; laddove la vista presenta solo le prime due. Si può anche asserire che la vista se le si congiunga il movimento della persona in quella stessa guisa che al tatto si accorda quello della mano, può anche facilmente raggiungere il concetto di solidità osservando che al muoversi della propria persona, l'oggetto che è rincontro, presenta successivamente diversi aspetti, ciò che non può altrimenti spiegarsi che supponendo che le sue facce non sieno tutte nello stesso piano. In sostanza il tatto non esplora direttamente che semplici superficie. È il moto e la direzione della mano che avverte non esser queste tutte egualmente allogate nello stesso piano; epperò fa nascere il sospetto che lo spazio frapposto sia occupato e il corpo sia solido. (1)

328. Concludiamo dunque che il senso della vista ci dà la nozione più distinta della estensione in superficie, perchè noi non possiam vedere i colori senza scorgerli distesi sopra un piano, nè possiamo vederne due sovrapposti senza distinguere il limite che separa l'uno dall'altro: e questo limite ci dà l'idea di figura con tanta precisione qual noi non l'avremmo da verun altro senso. La vista accompagnata dal movimento della persona ci darebbe pure l' indizio della solidità de' corpi per quelle considerazioni che abbiamo esposte: ma questo concetto nasce più spontaneo se il movimento si aggiunge al tatto. Allora si apprenderà altresì la resistenza e l'inerzia altra proprietà distintiva de' corpi: essa consiste in ciò che il corpo

(1) Ritorniamo al I. vol. sulla questione della conoscenza della distanza nº 150 e segg.

quanto è da se si trova indifferente al moto ovvero alla quiete; epperò persiste nel proprio stato finchè una forza esterna non venga a rimuovernelo. Il tatto congiunto al movimento ci dà l'idea di una forza che da noi s'impiega; esso incontrandosi nell'ostacolo sente impiegarsi questa forza per vincerlo se è possibile; ovvero consumarsi contr'esso inutilmente se la resistenza è invincibile. Sente pure in quest'atto la impossibilità di coesistere due corpi nello stesso punto dello spazio: il tatto dunque congiunto al movimento arrestato somministra le idee più nette di queste due altre proprietà della materia, la inerzia e l'impenetrabilità.

329. Noi abbiam fatta nascere nello spirito l'idea di corpo in generale col semplice uso di una delle tre nozioni, di sostanza, di causa, di termine medio o finale e coll'esercizio di qualunque senso che si aggiunga a quello di tutto se stesso che chiamammo fondamentale. Ma la questione dell'ideologia moderna ne abbraccia tre; come ci formiamo idea di corpo, come distinguiamo il nostro dai corpi esterni e come ci assicuriamo della reale esistenza dell'uno e degli altri. Noi abbiam soddisfatto solo alla prima; ma abbiam gittate le basi delle altre due soluzioni: appoggiamoci sulle nozioni stabilite e facciamoci scala al compimento del lavoro.

330. Teorema IX. La distinzione tra il nostro e i corpi esterni è dovuta massimamente al senso di resistenza e al principio di causalità. — Questa dottrina abbozzata da Condillac e da Bonnet e riformata da Tracy e da Soave andrebbe soggetta alle stesse difficoltà di tutte le altre se si ammettesse la sensazione solamente nell'anima: perchè allora il senso di resistenza ai movimenti volontari non sarebbe di natura diverso da tutte le altre sensazioni che si riguarderebbero sempre come atti subbiettivi, come modificazioni dell'anima solamente. In tal caso il detto di Tracy avrebbe tutta la forza; pensare non è altro che sentire; e sentire è accorgersi solo delle proprie modificazioni. In sostanza la resistenza dell'ostacolo non insegnerebbe altro se non che qualche movimento non è possibile, come non è possibile per esempio il volare. Mettete per l'opposto l'anima in tutto il corpo, restituite agli organi la vita e il senso immediato delle cose esterne; e vedrete come il conflitto del movimento volontario colla resistenza e impenetrabilità dell'ostacolo spiegherà a maraviglia la distinzione cercata. Finchè i miei organi mantengonsi in uno stato passivo, essi riceveranno delle impressioni: lo spirito non conoscerà donde ven-

gono e tutto al più avvertirà che esse non vengon da lui e riguarderà il proprio corpo come soggetto insieme e causa delle impressioni in esso prodotte. È necessaria una opposizione, una collisione di azioni perchè si ravvisi la presenza di due agenti diversi : quest'azione bisogna che parta dal proprio corpo e si termini in un altro distinto. Difatti fate che l'uomo consapevole già di avere un corpo esteso e passivo, istruito della possibilità di muoversi in varie direzioni, tenti uno di questi movimenti possibili; e in quest'atto si senta arrestar la mano: qui non ci è uscita: un' azione e una reazione sullo stesso punto non possono appartenere allo stesso soggetto: la causa dell'azione son io; dunque quella della reazione è qualche cosa fuori di me, estesa ancor essa, inerte, resistente, corpo come questo mio. Le sensazioni degli altri organi e specialmente della vista, accompagnando quelle del tatto, ajuteranno in brevissimo tempo questo riconoscimento e faciliteranno immensamente tal distinzione.

331. Si scorge senz'altra dimostrazione che il principio regolatore di queste deduzioni dello spirito è quello di causalità. Per un'applicazione semplicissima di esso osservando noi due avvenimenti succedersi l'uno all'altro costantemente, siamo indotti a credere che l'uno sia cagione dell'altro. Quando il tatto e la resistenza mi avvertono che io tengo nelle mani un corpo, la vista e gli altri sensi mi procurano contemporaneamente altre sensazioni: io non tardo a riconoscerne la cagione nella stessa sostanza che resiste al tatto: così alla estenzione e alla resistenza , nozioni primitive che ci fecero scoprire il corpo esterno, noi congiungiamo il potere di eccitare in noi altre sensazioni della vista, dell'udito, dell'odorato ec. Quindi il corpo in generale è concepito come il soggetto delle proprietà sensibili apprese ne' nostri organi; il corpo esterno poi più specialmente come la causa eccitante di queste qualità.

332. Teorema X. La certezza della conoscenza de' corpi si appoggia sulla evidenza della sensazione e sulla verità dei tre principj ontologici di sostanza, di causa e di fine. — La sensazione è un fatto primitivo; noi ne siam tanto certi quanto di qualunque altra nostra operazione interiore : disputare sulla validità del testimonio della coscienza che ce l'attesta; è ritornare in dietro e metterci nella falsa posizione degli scettici. Or essa mi assicura ch'io sento, e che la sensazione ha sempre un doppio carattere; essa è una, attiva, spontanea nel principio che avverte la modificazione, moltiplice, passiva,

inerte nell'obbietto modificato; questi secondi caratteri appartengono al corpo: la sensazione dunque immediatamente apprende qualità corporee; e pei principj di sostanzialità e di causalità, una sostanza e una causa corporea. Ma tali modificazioni che si avvertono in noi e che appartengono a una parte di noi stessi che diciamo il corpo nostro, possono aver una causa interna e generarsi per l'azione scambievole delle diverse parti di esso corpo; e possono averla di fuori. Chi ci assicura che la cosa avvenga in questo secondo modo? Noi d'ordinario crediamo che sia così: Romagnosi e Cousin attribuiscono questo giudizio alla natura passiva e involontaria della nostra sensazione: ma già vedemmo che non tutte le azioni del corpo nostro obbediscono alla volontà, e molte anzi si fanno senza che ne abbiam coscienza. E posto ancora che sia dimostrato non esser entro di noi la causa delle nostre modificazioni organiche, chi ci dice che essa debba per necessità cercarsi in altri corpi di natura simile al nostro? non potrebbe Dio stesso imprimere ne' nostri organi tali modificazioni? Romagnosi si fa anch'egli questa difficoltà e risponde, 1° che non si esige una forza infinita per produrre un effetto finito; 2° che la natura stessa delle nostre sensazioni avventizia e contingente ci avverte della contingenza dell'azione; 3° che l'azione nostra sulla natura ci fa riguardar questa come finita. Di queste tre risposte le prime due sono assai meschine e non concludono affatto; la terza contiene in germe la soluzion del quesito; ma ci richiama a un altro principio, quel di finalità, come or ora vedremo. Le prime due risposte son frivole: difatti vi si potrebbe replicare dicendo che quantunque per ottenere un effetto finito non sia di mestieri ricorrere a una causa infinita, pur nondimeno a una causa di tal natura non è impossibile l'effetto finito; che anzi ogni effetto comechè proceda immediatamente dalla causa prima, è sempre di sua natura finito. E così parimenti la natura delle mie sensazioni avventizia e contingente mi avverte tutto al più che ne posso cercar la cagione tra' contingenti, ma non già ch'io non le possa attribuire all'essere necessario. Resta dunque indeciso se la causa delle mie modificazioni, comunque a me esterna, sia un contingente o il necessario, un corpo ovvero uno spirito superiore a questo mio.

333. La terza risposta è più giudiziosa; esso riguarda i corpi come termine della nostra azione sensibile, cioè sotto l'aspetto della finalità (n° 315); e sotto questa veduta noi

siamo veramente assicurati della loro reale esistenza. Spieghiamo questo concetto.

334. Il principio di sostanza e quel di causa applicati alla coscienza e al senso organico interno ci rivelano la propria esistenza: lo spirito e il corpo ci si mostrano insieme quali sostegni di proprietà ben distinte e incomunicabili, l'uno semplice, incorruttibile, attivo, libero; l'altro esteso, soggetto alla corruzione e alla morte, inerte, passivo. Il principio di sostanzialità applicato alle manifestazioni dell'una e dell'altra specie di sensibilità interna ci mostra nell'uomo una sostanza composta di due elementi eterogenei collegati mirabilmente in un sol individuo, vivente, senziente, intellettivo, padrone del proprio arbitrio ec. Il principio di causalità ci manifesta pure nel nostro operare una causa: questa causa siamo noi stessi che disponiamo egualmente e dei nostri pensieri e dei nostri movimenti, e delle determinazioni dell'arbitrio e della esecuzione del corpo.

Ma quando si tratta di assicurarci della esistenza reale del mondo esteriore e sensibile, a questi due principj se ne associa un terzo, quel di finalità. Il senso interno mi rivela me stesso colla mia natura, co' miei bisogni, co' miei organi. Ma bisogni fisici e morali rendono per me necessaria la presenza del mondo pel quale mi sento fatto e che conosco fatto egualmente a mio riguardo. I bisogni fisici del mio corpo e le esigenze morali dello spirito sarebbero una contraddizione, una incoerenza, una assurdità nella intelligenza del creatore, se questi, come me li diede, così non mi avesse anche data una natura esteriore, una società di uomini a me somiglianti capaci di appagarli. Dio sapiente, provvido non poteva creare senza scopo: la mia costituzione fisica e morale sarebbe stata tale senza la presenza di altri esseri proporzionati alla natura mia: Dio dunque non mancò di crearli. Tra le altre proprietà che essi aver doveano per attemperarsi alla mia natura, una delle principali era pur quella di rendersi sensibili ai miei organi: senza ciò questo mirabile artificio dell'occhio, dell'orecchio, del tatto sarebbero rimasti privi di scopo. Tutto ciò mi si detta dal principio di finalità, che è lo stesso di quel di creazione, applicato alla mia sensibilità interna. Ma gli organi son veramente colpiti; la sensibilità esterna è di fatti in esercizio: esiste dunque il mondo di fuori che la mette in giuoco.

335. Obbiezione. La notizia e la distinzione de' corpi, la

certezza della loro realtà si acquistano fin dalla infanzia quando l'uomo non è capace di raziocinio e molto meno di questo così delicato pel quale voi l'avete scortato in tutta quest'analisi. Come dunque volete che sia necessario tutto questo processo logico per arrivare a tal convincimento?

Risp. Vi son due sorti di raziocinio, l' uno seguito, esplicito, ridotto a formole determinate, come si adopera nelle scuole; l'altro interrotto, lento, mescolato e involto nella esperienza della vita. Il bambino nella sostanza ragiona come l'adulto; ma esso non fa sillogismi nè soriti. Ragiona, perchè da una sensazione, da un'apprensione imperfetta passa alla notizia chiara e distinta delle cose, e quindi alla certezza. Ma i suoi ragionamenti non son ridotti a formole rigorose: talvolta la premessa è conosciuta oggi, e la conseguenza sopravviene di qui a un mese: tal altra il confronto delle due premesse è difficile; e per ciò stesso esse gli si presentano per lungo tempo come due notizie disparate, finchè una nuova circostanza non venga a determinare la conclusione. La difficoltà che noi proviamo ne' nostri raziocini, proviene dal volere amministrar la dottrina tutta in un fiato. Ma la natura è maestra più paziente; sa fare adagio e riesce a tutto. Ciò però non impedisce che noi possiam raccogliere ed ordinare logicamente tutte le idee per le quali la mente umana dovette necessariamente passare per giungere allo stato attuale.

Così noi non diciamo che i fanciulli conoscono i corpi a via di sillogismi, ma che il metodo usato dalla natura per istruirli se lo si volesse chiudere in formole scolastiche, si ridurrebbe a questi o ad altri sillogismi, che è quanto a dire, la cognizione de' corpi essendo ragionevole, può rendersi ragionata risolvendola nelle tali sensazioni e ne' tali principj generali.

CONCLUSIONE

336. Noi abbiam liberata la promessa: dalla nozione sommamente generica dell'ente siam discesi gradatamente ai principj generali, da questi alle esistenze attuali, ai fatti che manifestansi alla esperienza. Qui finisce la ontologia per dar luogo alle scienze particolari. Se si volesse un saggio dell'applicazione di tali principj, vi si vedrebbero contenuti i germi di tutti i rami dell'umano sapere. Dalla sostanzialità procedono gli assiomi che riguardano le esistenze simultanee e successive, siccome

I. Il numero ha radice nell'unità (Aritmetica) (1).
II. L'esteso è nello spazio (Geometria).
III. La durata è nel tempo (Cronometria e Cronologia).

Dalla causalità si ricavano i seguenti che concernono l'operare e la natura dell'azione, cioè,

IV. Il moto corrisponde alla quantità e alla direzione della forza (Meccanica);
V. La vita esige un principio interno e spontaneo di azione (Fisiologia);
VI. Il pensiere una causa sussistente e immateriale (Psicologia).

Dalla finalità hanno origine questi altri che regolano l'azione in quanto è sottoposta al governo della intelligenza e della libertà. Ciò sono,

VII. La mente cerca sempre il vero (Logica);
VIII. La volontà il bene (Morale);
IX. Il senso bruto il piacere (psicologia zoologica);
X. Il senso illuminato dalla ragione, il bello (Estetica);
XI. Il sensibile è scala all'intelligibile (Simbolica) ec.

E basti fin qui de' principj e della ontologia.

(1) V. n° 255.

QUESTIONI

1° Se il metodo ontologico si opponga veramente al psicologico, e quale si debba seguire in filosofia.

2° Quali sono i falli radicali del sistema di Gioberti nell'applicazione della formola ontologica, Dio crea il mondo a tutte le conoscenze umane?

3° Dove han fondamento obbiettivo gli universali, e come si confutano i concettualisti?

4° In che riponete il principio dell'individualità delle cose esistenti?

5° Si dà una possibilità interna indipendente da' concetti dell'onnipotenza e sapienza di Dio?

6° Sviluppate la genesi de' concetti di tempo e di spazio.

7° Colla scorta del principio di causalità fate la critica dell'argomento detto da' logici, *post hoc; ergo propter hoc.*

8° Date la teorica e le leggi del metodo d'induzione.

9° Se il fine quando si cerca non è ancora, come muove colui che lo cerca?

10° Quali principj intellettuali e quali percezioni sensitive concorrono alla conoscenza de' corpi?

11° Che conto fate voi delle tre proprietà universali che gli antichi attribuivano all'ente, l'unità, la verità e la bontà?

12° Il bello è qualche cosa distinta dall'uno, dal vero e dal buono e in che consiste?

FINE DELLA PARTE IV.

PARTE V.

COSMOLOGIA

337. Cosmologia è discorso ragionato o scienza del mondo. Entrando in quest'ultima parte del nostro lavoro, noi discendiamo dall'altezza delle speculazioni sull'essere e gli attributi divini, dalle nozioni generali sui principj e sulle formole della ragione umana, a contemplare di un guardo rapido e comprensivo la vastità, le forze, le leggi, l'ordine dell' universo. Mondo (κόσμος) non è solo questo piccolo pianeta che noi abitiamo, ma tutto quanto è uscito dalle mani di Dio creatore del cielo colla moltitudine delle masse lanciate in un vano senza confini; e della terra colla stupenda varietà delle forme e delle attività che vi si dispiegano. Le scienze naturali, le osservazioni del cielo legateci da molti secoli addietro e spinte assai più oltre in questi ultimi per la creazione e il perfezionamento degli strumenti, lo studio più speciale della terra nelle sue relazioni col sistema solare e col complesso del gruppo stellario di cui questo sistema fa parte, nella sua figura e nella fisica costituzione dell'atmosfera, nella struttura e nei principj componenti la scorza minerale che abitiamo; le congetture sullo stato del nucleo interiore e degli agenti che vi operano; la storia delle stratificazioni e dei materiali rivelatici dalle esplorazioni delle cave finor praticate; la conoscenza della temperatura media esteriore e le probabilità su quella del suo interno, la determinazione delle correnti del magnetismo terrestre; la descrizione, le ricerche de' continenti e delle isole, l'anzianità relativa delle montagne, la storia della mutazione successiva dei bacini de' mari; le scienze della vita e della organizzazione, la distribuzione geografica delle piante e degli animali secondo la diversa natura de' climi e l'altezza del suolo dal livello del mare; lo studio della vita e la classificazione degli esseri organizzati seguendo la gradazione del loro sviluppamento dalle muffe e dai criptogami infino ai legni più elevati delle foreste, dagl'infusorj e dai polipi fino agli

orang-utang: la scienza finalmente dell'uomo, la descrizione del suo fisico e l'analisi riflessiva dell'operar suo sensitivo, intellettuale e morale, tutto da un capo all'altro quanto riguarda la conoscenza della natura va compreso e a buon diritto collocato sotto il nome di cosmologia. Dacchè Humbold col suo *Cosmos*, opera che riassume in poca mole tutto un secolo, provò col fatto la possibilità di tratteggiare le leggi generali dell'universo, astraendo dalle particolarità delle descrizioni e delle monografie; la cosmologia o la filosofia della natura non può restare indifferente ai progressi delle scienze fisiche, nè limitarsi in quella cerchia nella quale la ristrinsero Wolf e la sua scuola.

338. Se la cosmologia nella materia abbraccia tutto ciò che forma l' argomento delle scienze naturali, nella forma dee soggettare l'oggetto prefissole ai principj di una metafisica robusta e universale. La metafisica ha per iscopo la spiegazione delle cose per le loro cagioni supreme efficienti e finali. Sotto questa veduta l'oggetto suo proprio è il mondo come opera di Dio. L'essere e le perfezioni del Creatore si riverberano come in lucido specchio sul concerto e l'armonia delle cose create: questo pensiero svolto in tutto il suo complesso costituisce la pruova fisica dell' esistenza di Dio. La teologia la stabilisce e ne bilancia la forza logica: la pruova dipende da una maggiore generale, la causalità o la finalità, e da una minore particolare che asserisce l'ordine, la bellezza la simmetria dell'universo. Come l'ontologia ha l'ufficio di stabilire la maggiore, così la cosmologia svolge e mette in chiaro la minore che la teologia assumeva solamente sulla fede di una conoscenza vaga e popolare. Così la metafisica non ha altre parti che le tre da noi proposte; e qualunque altra partizione che se ne dia, dee finalmente se è giusta, ridursi a questa.

339. Al senso comune era raccomandata la forza de' principj finchè lo scetticismo non venne a promuovere il dubbio contr'essi: allora l'ontologia prese un altro carattere e trovossi nel debito di chiedersene conto e giustificarne la verità. E all'ispirazione della poesia e delle arti fu solo commesso, prima che le scienze nascessero, l'ufficio di commendare nella espansione della gioja, nel tributo della riconoscenza lo spettacolo incantevole della natura. I salmi, sublime slancio di poesia inspirata e divina ridondano di questa dialettica inarrivabile, provocando l'uomo ad ogni piè sospinto a riconoscere e magnificare la gloria del supremo facitore del cielo

e della terra. Alla inspirazione sottentra lo studio, al senso comune il filosofo, all'istruzione generica e complessiva che non va al di là de' fenomini più appariscenti e volgari, l'osservazione delicata e minuta che esaurisce successivamente la conoscenza delle parti; alla sintesi primitiva ed estitica della natura l'analisi fredda e laboriosa del gabinetto: l'emozione si calma, il sentimento è ghiacciato, la credenza è menomata, Dio è perduto di vista; il caso, l'azzardo sono invocati alla spiegazione de' singoli fenomeni.

340. Quando le scienze han percorso questo stadio laborioso, questa via piena di triboli e spine, ma non meno seminata di pietre d'inciampo e di veri scandali, la via dell'osservazione slegata ed analitica, delle descrizioni e delle monografie, un genio vigoroso e potente nel sordo tirocinio di pochi anni s'impadronisce di tutto il tesoro delle cognizioni naturali del suo secolo e rimette ogni cosa al suo posto: la natura nelle sue mani trova un interprete, come lo trovarono i geroglifici in quelle di Champolion e di Rosellini.

Bentosto alla voce di uno o due risponde com'eco da tutte le parti la scienza; dalle grandi proporzioni sotto cui apparivano la prima volta, riduconsi i risultati ottenuti ad una scala sì comoda che possano esser tradotti alla conoscenza del popolo e rifusi nella istituzione elementare della gioventù.

341. Noi siamo ad una di tali epoche: il secolo decimottavo lavorò abbastanza ad ammanire osservazioni analitiche per distruggere le antiche scienze e per gittare le fondamenta delle nuove. Tali elementi sgranellati e scomposti venivano fecondati, disposti, ordinati; ma frutto di tanta dottrina era sgraziatamente il materialismo nell'antropologia, l'ateismo nella cosmologia. Lamark il più profondo naturalista di quella scuola, Laplace il più sublime astronomo finirono miseramente sconoscenti di qualunque causa prima efficiente e finale.

342. Sventuratamente molti altri nomi benemeriti delle scienze fisiche vanno ad accrescere il numero di costoro cui la rivoluzione francese impresse un tipo indelebile di empietà. Ma a mezzo il suo corso questo lavoro distruttore delle credenze comuni vedea sorgere in Alemagna e arricchirsi di tesori scientifici una scuola rivale che studiava la natura nel suo complesso; nell'ordine delle sue parti; ne' fini del suo autore supremo; l'umanità nelle mire di una provvidenza regolatrice de' destini de' popoli e benefica dispensatrice de' suoi doni ai membri dispersi della numerosa famiglia. Questa scuola

ebbe Herder a capo, e conta seguaci in gran numero nella filosofia della natura non meno che in quella della storia. Alla teoria dell'azzardo insegnata in Francia da Lamark facea contrapposto la dottrina delle cause finali seguita e promossa ne' lavori colossali di Cuvier e di Humbold. In vano voi cercate Dio nelle lor opere; ma vi accorgete che le premesse vi son collocate così bene, ritornano a ogni passo con tale evidenza che riesce facile a chiunque tirarne da se la conclusione. Con tale spirito è pur trattata da Herschel l'astronomia. Il lavoro è per tutto oramai sì ben preparato che una istituzione elementare non può trascurare di somministrare agli allievi il risultato di tali studi. In sostanza noi siam chiamati a fare altrettanto che Cicerone, Clarke, Fenelon, Bossuet ne' lor trattati dell'esistenza di Dio: essi sviluppano a lungo giusta le cognizioni de' loro tempi il concetto del *cosmos* come lo chiama Humbold, cioè dell'ornamento e della bellezza del mondo: e noi giusta la pochezza de' nostri studi faremo altrettanto servendoci dei lumi che attualmente le scienze ci somministrano. Così la cosmologia comprenderà nelle sue più elevate generalità il prospetto del mondo o della natura.

343. Ma questa dimostrazione che vogliam dare di Dio per la speciosità delle creature, non sarebbe un scienza nè una parte di scienza se volessimo andarvi di salto e senza passare per tutta la catena delle cause seconde. Gli esseri della natura sono in perpetua azione e reazione scambievole: tali azioni hanno un principio attivo d'onde provengono diverso in ciascuna delle cause agenti. Questo principio interno di attività non si vede, ma se ne conosce la esistenza dalla natura degli effetti che esso produce: la cosmologia dunque si eleva a scienza, a vera filosofia della natura, quando si applica alla investigazione delle forze diverse la cui azione si manifesta negli esseri di questo mondo.

344. Dal fin qui detto ricavasi che la cosmologia ha un doppio ufficio, presentare il quadro generale degli esseri di questo mondo e determinare il principio di attività o la forza propria di ciascun di essi; la parte descrittiva messa in disteso formerebbe la cosmografia propriamente detta; la investigativa corrisponde più specialmente al senso che i metafisici danno alla voce cosmologia. L'una e l'altra messe insieme abbracciano gli argomenti che seguono: 1° la natura e le proprietà de' corpi; 2° la materia del mondo e la sua distribuzione nello spazio; 3° il sistema solare in ispecie e le relazioni che ha la

terra co' corpi che lo compongono; 4° la costituzione fisica della terra e l'atmosfera che la circonda; 5° le sostanze che ne compongono la scorza minerale e gli elementi fisico chimici della lor composizione; 6° i viventi che la popolano e le loro generali caratteristiche; 7° i vegetabili in ispezialità e i principj della loro classificazione; 8° la vita animale e la natura dell'anima propriamente detta; 9° la classificazione degli animali; 10° la vita umana e la natura dello spirito; 11° la distinzione delle razze e la etnografia de' popoli; 12° l'origine dell'anima umana; 13° la sua vita avvenire.

345. Tracciando in tal modo gli argomenti di questa trattazione, abbiamo altresì resa sufficiente ragione del perchè siamo entrati in questioni che poteano giusta la pratica comune de' metafisici sembrare aliene da un corso elementare di filosofia, quali sarebbero l'idea del sistema del mondo, la metafisica della vita ec. Noi non possiamo dissimulare il difetto generale in tutti gli Elementi di questa scienza, di trascurare cioè lo studio della materia inorganica e de' corpi organizzati. Vi si veggono molte pagine impiegate in ricerche trascendentali ed ipotetiche sulla natura astratta della materia; atomi, monadi, semplici non mai veduti nè in modo alcuno visibili, assorbiscono tutta la trattazione de' corpi. Di là si passa di salto a uno spirito immateriale e incorruttibile senza toccare in verun conto i fenomeni della vita organica. Si definisce anzi questa e si qualifica per semplice disposizione di parti o di atomi gli uni a fianco degli altri; per semplice giuoco di urti e collisioni meccaniche di movimenti.

In questo impasto senza attività, senza un principio di movimento spontaneo, in questo strumento puramente passivo collocato uno spirito di natura poco men che angelica senza uno scopo fisico da raggiungere mediante una tal società, altro non ravviserà nel proprio corpo secondo Platone che un luogo di espiazione di falli di cui non ha memoria, una prigione ove si sente gittato da una potenza sconosciuta e fatale.

346. Il dogma cristiano è ben altro: al mito di un ergastolo senza conforto sostituisce la dignità della lotta e la speranza della corona. Se il peso e la fragilità delle membra fa dire all'atleta, infelice io uomo! chi mi proscioglierà dal corpo di questa morte? l'aspettazione del premio gli fa esclamare, desidero di essere sciolto; conviene che questo corruttibile si vesta d'incorruzione e questo mortale d'immortalità. In questa sovreminente dottrina il corpo è fatto per l'anima; la morte

è uno stato violento, e pena di un fallo vero; e la misericordiosa riparazione di Cristo salvatore che viene direttamente a liberare lo spirito dalla servitù della colpa, si estende perfino alla risurrezion della carne perchè questa sia pienamente subordinata allo spirito, e questi a Dio.

Seguiamo partitamente il progetto tracciato.

CAPO I.

Natura de' corpi.

347. La questione della natura de' corpi presso gli antichi confondevasi colle dottrine della cosmogonia: e queste eran la base della loro teologia. La teologia pagana smarrì il dogma della creazione e vi sostituì o quello dell'emanazione o l'altro de' due principj. Nella dottrina della creazione i corpi vengon da Dio egualmente che gli spiriti, la materia e la forma, la sostanza e la proprietà, la potenza e l'azione tutto procede, dipende, è mosso da Dio. Questa dottrina dunque lascia libero il campo a tutti i sistemi sulla natura de' corpi: perchè tutto è a Dio egualmente possibile; e in essa la esperienza e l'osservazione decide solo le quistioni di tal natura. Ma ammettendo uno de' due sistemi di teologia pagana, l'emanazione o il dualismo, la questione sulla natura de' corpi ha una soluzione determinata. Nel primo caso essi non sono che mere trasformazioni della sostanza divina, fasi ed apparizioni dell'unità assoluta; epperò ne sono escluse le proprietà più grossolane della materia, l'estensione, la figura, il peso: e per la stessa ragione anche le più sottili e sfuggevoli, perchè indegne di appartenere all'essere divino. Bram è tutto; egli produce Brama il creatore, Vicnu il conservatore, Siva il distruggitor delle forme; ecco l'indiana trimurti. Siva distruggendo tali forme determina il ritorno di tutte le cose nell'unità in seno di Bram. In questa dottrina Maja o la materia è detta pure l'illusione o l'origine di tutti i fenomeni. Parmenide e Senofane eleatici sostennero egualmente l'unità assoluta e caddero nello stesso idealismo sulla realtà delle cose materiali.

L'ateismo non riconosce altri elementi per la formazion delle cose che atomi identici ed omogenei; quindi le differenze son tutte individuali e risultanti dalle diverse combinazioni degli atomi primitivi. Tal è la dottrina eterodossa de' Djainas, filosofi indiani conosciuti da' greci e ricopiati da Democrito e da Leucippo.

348. Il dualismo produce ancor esso il suo sistema sulla formazione de' corpi. Sanchia che in apparenza ammette il concorso di venticinque principj per la formazione delle cose, in fatto non li riduce che a due, la natura-materia e l'anima. Colebrooke che studiò a fondo tutti questi sistemi, riconosce nella

dottrina Sanchia un pretto dualismo. Gli estremi scomparvero e non tornarono mai sulla scena che non destassero lo sdegno e la contraddizione de' saggi. Ma il temperamento de' due elementi, il dualismo fisico-chimico, fu più fortunato degli altri due. Platone ed Aristotele lo accreditarono talmente che non è bastata tutta la moderna chimica a spodestarlo. Dall'epoca di questi due sommi maestri si cominciò ad insegnare universalmente e si legò alla posterità la dottrina che alla formazione de' corpi concorrano due principj, la materia e la forma, l'elemento passivo ed inerte, e l'attivo ed operoso. Gli scolastici consacrarono queste voci di materia e di forma; le scuole di Descartes, di Locke, di Condillac le salutarono col biasimo, collo scherno, col sarcasmo: immeritamente. Risorsero nei tempi moderni e poi cadder di nuovo ciascuno alla sua volta l'atomismo in Gassendi e Cudworth, la dottrina che riguarda quali apparenze le qualità corporee, in Malebranche, Locke e in tutti gl' ideologi de' nostri tempi: taluni spiritualizzarono gli atomi come Boscovich e Leibniz, altri in assai più gran numero materializzaron lo spirito e non occorre citarli. Newton riconobbe nei corpi oltre alla massa una forza che chiamò gravità: i chimici mostrarono che altri fenomeni manifestansi nelle piccole masse a contatto, non riducibili alla semplice gravità; epperò segnalarono col nome di affinità la causa che determina la diversa composizione de' corpi: i vitalisti finalmente conclusero che alle forze fisiche e chimiche che spiegansi nella natura, bisogna aggiungere altresì quelle altre che non si manifestano se non negli esseri organizzati; e che la vita è un fenomeno irriducibile alle altre operazioni della semplice composizione e decomposizione delle sostanze inorganiche.

349. Tanta varietà di sentenze non dee sgomentare il filosofo. Le più antiche non meritano di essere neppure esposte, non dico discusse e confutate: esse lungi dal potersi riguardare come sistemi non sono che semplici presentimenti di quello che la scienza in epoca più adulta e robusta sarebbe per concludere; e possono oramai ritenersi come decadute dal dritto di formar parte della scienza: dal patrimonio della filosofia caddero in quello della storia di essa scienza. Tre solamente ne esporremo noi in questo trattato, siccome quelle che spianano la strada alla teorica da adottare, la scolastica, la newtoniana e la chimica.

350. Teoria scolastica. — La filosofia cristiana del medio

evo ammette per la composizione de' corpi il concorso di due elementi eterogenei, la materia e la forma: chiamasi *materia* ciò di cui una cosa si fa, *forma* il principio che la fa esser tale. Credono che la materia sia di sua natura capace a divenire checchessia; e ciò dimostrano dall'osservare che i corpi si generano, nutrisconsi e si alimentano l'uno dall' altro: laonde concludono che l'uno di essi col distruggersi per alimentare l'altro perda qualche cosa che gli dava l'essere antico, ne acquisti qualche altra che gli dà quest'esser nuovo; e conservi alcun che dell'essere primitivo che fa sì che il nuovo si dica generato, nutrito, trasformato, e non già creato dal nulla. Ciò che si trova comune ai due termini della mutazione, vien chiamato *materia*, ciò che si aggiunge al soggetto come per farlo essere questa o quest'altra cosa, appellasi *forma*.

Definivano poi la materia un essere solo in potenza, o la nuda potenza, e la forma ciò che dà l'essere in atto, o l'atto. Dicevan pure soggetto la materia, e principio la forma.

Indi distinguevano la materia prima dalla materia dell'arte, e la forma sustanziale dall'accidentale. Materia prima è ciò che si presta ad esser qualche sostanza; e forma sustanziale il principio che determina la materia al tal essere sustanziale; materia dell'arte poi appellavano la sostanza stessa in quanto è capace di ricevere tali altri accidenti come la figura nel marmo, il colore nella stoffa ec; e forma accidentale quel tale principio che dava alla sostanza questi determinati accidenti.

Finalmente tali forme sono moltiplici in natura, ma esse riduconsi dagli scolastici a tre generi principali. Alcune hanno l'essere e l'atto senza la materia, e queste costituiscono un primo ordine. La prima e principale di tutte esse è Dio, fonte di tutto l'essere; detto perciò *atto puro;* perchè non è mai in potenza, nè si muta o si modifica per veruna forma accidentale: seguono quindi le intelligenze superiori all'umana. Altre non hanno l'essere fuori della materia; e queste costituiscono l'infimo grado: tali son quelle della materia inorganica, degli esseri viventi e de' senzienti; che perciò diconsi materiali. Altre finalmente occupano un posto intermedio, perchè quantunque possano sussistere fuori della materia, ne hanno però bisogno nell'esercizio di alcune delle loro facoltà. Di questo genere son le anime umane, le quali senza del corpo non conoscerebbero mai le cose materiali: ma pervenute per mezzo di esso corpo all'uso libero delle loro facoltà, possono anche fuori di esso sussistere, vivere ed operare.

351. La dottrina scolastica cadeva in dispregio: alle forme sostanziali erano sottentrati i vortici di Descartes, le monadi di Leibniz e gli atomi di Gassendi e di Cudwort, sistema favorito in tutti i tempi da coloro che per far presto si gittano in braccio al caso e alla fortuna. I filosofi che sperano fare una scienza a via d'incontri fortuiti,somigliano ai neghittosi che fan conto di arricchire giuocando alla sorte. Sorgeva frattanto di costa alle chimeriche speculazioni degli atomisti una filosofia sperimentale e positiva: Isacco Newton frenava i movimenti de' pianeti assoggettandoli alla legge universale della gravità: secondo questa legge le masse di materia, sieno esse grandi o piccole, celesti o circumterrestri, pesano tutte le piccole sulle più grandi: e questo peso segue in tutte la medesima legge; esso è in proporzione diretta della massa e inversa del quadrato della distanza. Con questa legge pesava il sole, la terra, la luna, i pianeti e ne stabiliva la densità media; con essa determinava la celerità con che cadrebbe la luna sopra la terra se obbedisse solo alla forza centrale, il peso che avrebbe una massa collocata liberamente in un punto nell'interno della terra ec. Convinto del rigore di tali risultati credette poter applicare la stessa legge alle minime particelle della materia che si collegano insieme nella formazione de' corpi, epperò stabilì egualmente che gli atomi o i primi elementi de' corpi si cercano e si attirano con una forza che chiamò attrazione molecolare la cui attività sarebbe pure nella ragion diretta della massa e inversa del quadrato della distanza.

352. Finalmente i chimici moderni sottoponendo le varie sostanze conosciute sulla superficie del globo a dilicata e ripetuta analisi, sono stati indotti alle seguenti conclusioni. Tutti i composti risolvonsi in alcune particelle, atomi o molecole indivisibili alle forze naturali finor conosciute. Tali particelle per un principio loro intimo tendono a collegarsi: non tutte però si attirano egualmente; d'onde si argomenta che non hanno tutte la stessa natura, perciocchè manifestano proprietà e tendenze assai diverse, e talora opposte. Chiamano sostanze semplici, elementari od omogenee quelle che non possono risolversi in altre di natura diversa, come i metalli; e composte od eterogenee quelle la cui decomposizione somministra altre sostenze diverse tra loro e dal composto, siccome gli acidi che risultano da un combustibile, per esempio lo zolfo od il carbonio, e dall'ossigene. Se l'attrazione molecolare si esercita tra gli atomi della stessa natura, si chiama *coesione*; se tra quelli

di natura diversa, *affinità*. L'attrazione molecolare non può confondersi colla gravitazione universale, perchè questa ha luogo a grandi distanze, laddove quella esige il contatto o una distanza impercettibile; e dal contatto si facilita. E d'altra parte la gravitazione agisce in ragion diretta della massa, e inversa del quedrato della distanza: laddove l'affinità, poste uguali le masse e le distanze, è maggiore per una che per un'altra sostanza.

353. La coesione essendo la forza che unisce gli atomi della stessa natura od integranti, sarà tanto più forte, quanto maggiore è lo sforzo richiesto per disunire tali atomi. Dal grado diverso di coesione risultano i tre stati di solido, liquido e aeriforme, nei quali si presentano i corpi della natura. La coesione è insensibile ne' fluidi aeriformi o gaz, assai debole ne' liquidi, e più o men forte ne' solidi. Quella che esiste tra le particelle rispettive di due corpi che vogliónsi combinare, è sempre un ostacolo alla loro combinazione: se dunque questa coesione è maggiore della loro affinità, la combinazione non potrà succedere. Ecco perchè i corpi nello stato solido non si combinano; o per lo meno ciò fanno assai difficilmente.

354. Se si diminuisce per qualunque modo la coesione di un corpo solido a segno da renderlo liquido od aeriforme, e poi si sottrae di nuovo la causa di questo cambiamento; il corpo ritorna al suo primo stato; e i suoi atomi dispongonsi di maniera che dieno nascimento a un solido regolare detto *cristallo*. Se il passaggio dallo stato liquido all'aeriforme sarà stato troppo rapido, la cristallizzazione sarà confusa e le forme ne riusciranno irregolari. Un corpo di una specie determinata può prendere, cristallizzando, delle forme regolari ben varie. Nondimeno studiate attentamente esse derivano le une dalle altre, e possono ridursi a un piccol numero di tipi fondamentali.

355. L'affinità o la forza che tende ad unire gli atomi di diversa natura, varia nelle differenti sostanze. Un corpo A non ha in pari circostanze per B quello stesso grado di affinità ch'esso avrebbe per C. Questa forza è modificata ne' suoi effetti

I. Dalla quantità relativa di materia nelle due sostanze che si mescolano. Sovente i corpi si uniscono in diverse proporzioni, molto di rado anche in tutte. Si osserva allora che uno di essi tanto più facilmente si attacca all'altro, quanto più piccola è la sua quantità rispetto a quest'altro. Generalmente esiste un punto in cui la forza di un corpo, dopo essersi esercitata su di una data quantità di un altro, non si fa più sentire, o

sì mostra così debole che la minima forza contraria potrebbe vincerla. Allora l'affinità della prima sostanza verso la seconda dicesi sazia o *saturata:* il composto dove i componenti sono nelle proporzioni richieste dalla reciproca affinità, non manifesta più alcuna delle proprietà dell'uno o dell'altro di essi; epperò si appella *neutro*.

II. Per le sostanze colle quali i corpi possono esser combinati: se un corpo A è combinato con B, la sua azione sopra C sarà necessariamente tutt'altra che se esso fosse libero. In generale sarà sempre minore, e qualche volta anche nulla.

III. Per la coesione, come è stato dimostrato parlando di questa forza.

IV. Per lo calorico: quando i corpi si espongono all'azione di questo fluido e si riscaldano, essi aumentano di volume e spesso mutano stato. Per questa via le loro molecole si scostano e ne diminuisce l'attrazione.

V. Per lo stato elettrico de' corpi. Due corpi elettrizzati della stessa maniera si rispingono, di maniera opposta, si attraggono. Le correnti elettromagnetiche esercitano un potere molto energico sulle decomposizioni di tali sostanze che avean finora resistito all'azione di tutti i reattivi chimici: con tal mezzo sonosi ottenuti nello stato libero taluni metalli che prima non si aveano se non solo nello stato di ossidi.

VI. Pel peso specifico: due corpi di diverso peso specifico tendono a separarsi: se dunque la loro affinità è troppo debole, essi non potranno combinarsi, siccome avviene dell'acqua con l'olio.

VII. Per la pressione: questa forza il cui effetto è di ravvicinare gli atomi, esercita ben poca influenza sui corpi solidi o liquidi tra di loro, perchè questi sono appena compressibili: ma ne ha molta sull'unione di essi co' gaz o fluidi aeriformi che facilissimamente si lascian comprimere.

356. Or veniamo all'esame delle esposte sentenze. Il sistema scolastico è tra gli antichi il più ragionato ed armonico nella sua unità; perocchè negli altri poco o nessun conto si tiene del principio dell'organizzazione e della forza vitale. Gli scolastici per lo contrario colla dottrina delle forme sostanziali intesero spiegare ed ordinare i fatti della vita: in sostanza quando la fisiologia ebbe studiata attentamente la differenza tra' fatti dell'organizzazione e quelli delle attrazioni puramente chimiche, conobbe il bisogno di ammettere per quei primi l'esistenza di una forza vitale che si associa alla materia.

le comunica delle proprietà speciali e vi esercita talune funzioni alle quali non basterebbero le forze fisico-chimiche. Or che altro è la forza vitale voluta dai fisiologi se non una vera forma sostanziale che comunicatasi alla materia le dà un essere speciale distinto da quel che essa avea prima di sentirne l'influsso? Ma come la teoria di cui ragioniamo, si presta comodamente alla spiegazione de' fenomeni dell'organismo, così essa riesce fallace qualora la si voglia estendere a quelli della meccanica e della fisica. In sostanza la forma sostanziale è un'anima veramente tale;e finchè la si voglia dare alle piante, sarà questa una questione di nome; ma qualora si vuol prodigare ai composti inorganici, la dottrina è in opposizione ai fatti e all'ordinamento graduale degli esseri corporei stabilito dalla natura. Procuriamo di mostrar tale inconvenienza in un apposito

357. Teorema I. La dottrina delle forme sostanziali non si adatta ai composti meramente chimici. — Essa ammette che nei corpi la forma è sempre separabile dalla materia e che questa è indifferente a qualunque forma: ora ne' composti inorganici la forma non ci si mostra separabile dalla materia; e questa è determinata ad una forma speciale. Per provarlo osservisi che le sostanze indecomposte hanno ciascuna una forza o forma specifica che non perdono mai per qualunque combinazione che loro si faccia subire. Anzi le combinazioni stesse chimiche non si fanno altrimenti che in vigore di questa forza. Finchè dura un tale stato esse forze sono nella loro massima attività: tornato poi il corpo a decomporsi, manifestansi un'altra volta libere, appunto per ciò che non hanno più su di che esercitarsi. Dunque non è la forza una cosa sopraggiunta alla materia: essa ne è anzi un attributo inseparabile che l'accompagna in qualunque stato. Dippiù neanco è vero che a ciascuna sostanza appartiene una forma particolare che la costituisce tale: ciò potrà dirsi tutt'al più delle sostanze elementari e primigenie; non già de' composti chimici, ne' quali la forza che si manifesta, è un prodotto dell'azione armonica di quelle de' componenti. E rispetto a' semplici la costanza con che essi ritengono le loro proprietà e le ripigliano dopo la decomposizione, ci conduce anzi alla sentenza contraria che la forza di tali elementi o principj non sia in conto alcuno separabile dalla materia.

Per meglio intendere la falsità del sistema scolastico, discorriamo partitamente per ciascuno de' due principj. E

quanto alla materia, questa riducesi ad un soggetto che prestasi a qualunque essere; o che non abbia l'essere altronde che dalla forma. Ora un soggetto di simil fatta è un pretto nulla, comechè si dica essere la mera potenza. Noi possiamo molto bene distinguere col pensiero le proprietà dal soggetto materiale cui sono inerenti: ma non ci è permesso del tutto separarnele. Questo soggetto senz'alcuna proprietà sarebbe inconcepibile: e ciò che non può concepirsi, non ha neppure esistenza logica. Ad onta delle loro spiegazioni gli scolastici son costretti a riconoscerlo e definirlo *neque quid, neque quale, neque quantum.* Poi se fosse vero che la materia non ha proprietà alcuna di fondo suo, seguirebbe che il soggetto di una sostanza corporea potrebbe servire egualmente a qualunque altra. Perchè dunque non ogni sostanza può nascere indifferentemente da ogni altra? Se si ammette il sistema, io non trovo cosa più ragionevole che le ricerche a cui esso diede origine presso gli arabi, dell'alchimia e del *lapis philosophorum.*

Sul conto poi della forma un'altra difficoltà si presenta che a mio avviso non ammette soluzione, cioè come avvenga che le forze di una sostanza periscano e se ne producano delle nuove? Se queste dapprima non aveano alcuna esistenza, donde vennero e in che modo si generarono? nel sistema chimico le forze periscono perchè s'impiegano: e l'impiegarsi di una forza è veramente un consumarla. Ma siccome esse son forze naturali epperò costanti, svelti che saranno i due principj componenti dalla combinazione scambievole, dovrà riapparire la forza che non era estinta, ma solo smaltita in quest'esercizio.

Possiam dunque ritenere per fermo che i corpi risolvonsi in alquante sostanze elementari limitate di numero, diverse di natura e di proprietà; che tali sostanze comecchè avviluppate in differenti composti, ritengono costantemente la propria natura, perchè la composizione stessa è l'effetto e l'esercizio di queste loro tendenze naturali.

358. Corollari. I. La materia non è omogenea ma essenzialmente eterogenea. L'omogeneità è contradetta dai fatti e dalla ragione; da' fatti perocchè come progredisce la chimica, così cresce il numero delle sostanze primitive in vece di scemare. I più larghi e generosi tra gli antichi le portarono in fino a quattro; i moderni ne hanno scoverte vicino a sessanta, senza contare gl'imponderabili. I fatti poi su cui si appoggia-

vano gli antichi sostenitori dell'omogeneità, erano troppo grossolani perchè ci occupiamo a mostrarne l'insufficienza; siccome l'acqua che assorbita si converte in pianta, e questa in pomo; e il pomo mangiato si fa carne, e così via via; quasichè dall'acqua si trasfondesse nella pianta tutta la materia di cui quella si compone, e dalla pianta parimenti nell'animale: laddove tutti gli assorbimenti in natura succedono per via di decomposizioni successive, volatilizzandosi sempre o precipitandosi una parte della sostanza assorbita, che va via per traspirazione o per altro canale. Dippiù l'omogeneità è contraria alla ragione; perchè induce e porta seco quella difficoltà che dicemmo insolubile, donde viene la forma alla materia? Non dalle materie che si combinano, perchè non ne hanno alcuna, come vogliono gli scolastici, o l'hanno uniforme come pensano i fisici alchimisti: non dalle forme de' componenti, perchè allora nascerebbe sulle forme lo stesso argomento che gli scolastici istituiscono sulle sostanze che si mutano: quando qualche cosa si muta in un' altra, una parte rimane, un'altra si perde o si acquista; dunque se una forma si muta in un'altra, resterà qualche cosa dell'antica: questo che permanente sarà forse una nuova materia nella forma? Bisogna dunque accordare che le forme non si perdono affatto, ma la loro azione solamente si modifica.

359. II. E da ciò pure si scorge la differenza tra il mescuglio e la composizione, o come diceano gli antichi, tra il composto sostanziale e l'aggregato accidentale: nella mescolanza le forze delle diverse sostanze non si esercitano scambievolmente: esse dunque si manifestano al di fuori libere e patenti: e per converso nella combinazione le due sostanze operano vicendevolmente l'una sull'altra; e le forze che manifestansi al di fuori, sono tutt'altre.

360. Obbiezione. Si pretende nel sistema scolastico salvar l' unità delle sostanze materiali. — Ma pria di tutto io non veggo questo bisogno di riconoscere in tutti i composti formati per forze naturali lo stesso grado di unità. Chi ci vieta di distinguerli in due classi, una di semplici ed omogenei, un'altra di composti ed eterogenei? I fatti confermano concordemente questa opinione: e gli scolastici non possono addurre in favor loro altro argomento che l'estimazione volgare degli uomini. Secondariamente io non veggo perchè ammettendo la teoria chimica si distrugga la pretesa unità: difatti la sostanza sarà sempre una o sia che la forza che la fa es-

sere ed operare, sia primitiva o che la sia derivata e prodotta dal concorso di altre due o più: siccome uno è il movimento che agita un corpo nello spazio comechè sien multiplici le forze componenti che lo spingono. Del resto l'unità che il senso popolare attribuisce alla materia inorganica, è sempre dell'infimo grado e sta molto al di sotto di quella de' corpi vivi, organici ed animati, come resterà dimostrato a suo luogo.

361. II. Si dirà che in una sostanza si congiungono due forme sostanziali. — Ma queste difficoltà possono far peso a chi avendo ammesso come sta tutto quanto il sistema, non sa spogliarsi delle idee ricevute. Io non veggo che male ci sarebbe se si ammettessero due specie di forme sostanziali, le semplici e le composte, come vi sono due sorti di sostanze. Concludiamo che senza distruggere il sistema scolastico intorno alle forze vitali, una modificazione per la parte puramente chimica è indispensabile ai progressi della scienza.

362. Veniamo adesso alla gravità newtoniana. Essa è la prima tra le forze che manifestansi a chi abbraccia di un colpo d'occhio tutto il sistema della natura: questo ci presenta enormi masse che pesano le une sopra le altre e compiono entro definiti periodi immensi giri attorno ai loro centri. Il movimento curvilineo importa due forze che agiscono contemporaneamente sopra lo stesso punto, una spinta che lo caccia per la via rettilinea, e una tendenza che lo richiama di continuo verso il centro: se cessa la prima, il corpo cade con una velocità sempre crescente verso quel centro attorno al quale esso si aggira; se cessa la seconda, scappa per una linea retta che è tangente alla curva che descrivea, giusto nel punto donde scappa. Son tali le forze che spingono gl'innumerevoli elementi del nostro sistema planetario a rivolgersi incessantemente e compiere le loro orbite attorno al centro comune che è il sole. Suppose Newton che la mano del Creatore abbia lanciato la prima volta nel vano ciascuno di tali projettili, e in forza di questo impulso ognun di loro avrebbe seguita perpetuamente la retta segnatagli se non avesse per via risentita l'influenza della massa maggiore che a se lo attirava. Ecco il vero moto declinatorio ben diverso da quello sognato dagli Epicurei. Questa tendenza delle masse le une rispetto alle altre, quest'attrazione con che i corpi minori muovonsi e compiono le loro rivoluzioni attorno ai maggiori, è appunto quella che Newton chiamò gravità; e la legge da lui scoverta che

noi più sopra annunziammo, fu pure appellata la legge della gravitazione universale.

363. Dalle masse enormi e distanti il gran filosofo della natura universale rivolgeva la sua considerazione alle piccole che cadono e pesano sopra la superficie della terra, e trovava che la sua formola stabilita per le masse celesti corrispondeva esattamente ai gravi e ai projettili che muovonsi e risentono l'attrazione della terra. Ciò fu bastante perchè egli si mettesse nel campo delle congetture e delle ipotesi: il fenomeno della composizione de' corpi presentava un non so che di analogo a quello della gravitazione; delle particelle minime e impercettibili ai sensi che cercansi scambievolmente, che gravitano le une sopra le altre, che offrono una forte resistenza a separarnele, ecco ciò che ravvicina alla gravitazione universale il fatto della composizione de' corpi. Così Newton era indotto a trasferire la legge generale dalle masse celesti alle piccole particelle o alle molecole de' corpi, e riconoscere anche in queste una specie di attrazione molecolare somigliante ed analoga alla gravitazione universale. Questa teorica fu un gran passo se la si paragona a quelle che ebber credito a' suoi tempi e che spiegavan tutto con atomi ciechi come quei di Descartes e di Gassendi o con monadi intelligenti come quelle di Leibniz. Ma messa alla pruova de' fatti la troveremo se non falsa, almeno insufficiente e manchevole.

364. Teorema II. La formola newtoniana dell'attrazione molecolare non è applicabile ai composti chimici. — Difatti Newton considerò nella natura chimica il solo fatto della coesione; l'affinità è qualche cosa di più che non può in verun conto ridursi ad alcuna delle forze meccaniche. Frangasi, come si vuole, una sostanza composta: i minimi briccioli conterranno egualmente nelle stesse proporzioni combinati i due o più principj ch'entrano nella composizione. Solo può separarneli la forza dei reattivi, cioè di sostanze le quali più attraggono uno de' due principj che non facciano questi tra loro. Egli è perciò che l'affinità dicesi *elettiva*. Ora la gravità agisce secondo le masse e nella ragione inversa del quadrato della distanza. L'affinità in parità di circostanze, cioè poste due masse uguali, facilitandone ugualmente il contatto e la distanza, sceglie una fra due. Dunque colla sola gravità newtoniana non si spiega il fenomeno dell'affinità: « Di concerto colla gravitazione, dice Humboldt (1), che dee considerarsi

(1) *Cosmos*, I part, pag. 42, ed. di Milano 1850.

come la forza primitiva della natura, agiscono attorno a noi nell'interno del nostro pianeta o alla sua superficie delle attrazioni di un altro genere; ciò sono quelle che si esercitano tra le molecole in contatto o allontanate a distanze infinitamente piccole; forze di affinità chimica che diversamente modificate dall' elettricità, dal calore, dalla condensazione ne' corpi porosi, o dal contatto di una sostanza intermedia, animano egualmente il mondo inorganico e i tessuti degli animali e delle piante. »

365. Corollari. I. Nei corpi si dee riconoscere un principio di forza interna che ne collega insieme le parti e resiste più o meno alla forza esterna per disunirle.

II. Questa forza è diversa nei diversi principj componenti le varie sostanze della natura; ed è ciò propriamente che distingue l'una di esse da qualunque altra.

366. Noi abbiam con ciò stesso giudicata la teoria chimica: alla vista de' fatti la speculazione non può tergiversare: quando questi sono contestati universalmente, la filosofia deve accettarne la realtà, e solo resta a suo carico ravviarne coll'uso de' sani principj le conseguenze. Ammessa dunque l'esistenza delle forze fisicochimiche distinte dalla gravità, cerchiamo in che si debba riporre la essenza e la natura de' corpi.

367. Teorema III. L'essenza de' corpi si dee riporre nella estensione dotata di una forza. — Essenza è ciò che primo si concepisce nell'ente e da cui tutto il resto deriva. Or nelle cose create siccome fu libero a Dio tra le infinite possibili preferir queste a tutte le altre, così non è lecito a noi indovinarne *a priori* la essenza o la natura; ma ci conviene procacciarcene la notizia osservando ed investigandone le proprietà più comuni, quelle cioè che mai non mancano, e senza delle quali noi non sapremmo concepire che sia la tal cosa di cui si vuol determinare la essenza. Or ciò che primo si presenta ne' corpi, ella è certo la estensione: siccome il distintivo più speciale dello spirito è la indivisibilità e l'essere inesteso. Difatti il corpo secondo l'idea che noi ne demmo nella parte IV (1) si vuol riguardare o come il soggetto delle proprietà sensibili o come la causa che eccita tali proprietà o come il termine ove si compiono i nostri movimenti sensibili: ora nessuna proprietà riesce sensibile se non eccita una parte

(1) Cap. VI, n.° 315.

estesa del corpo nostro; e nessun corpo si rende capace di farsi a noi sentire se non è ancor esso sufficientemente esteso e percettibile. Finalmente esso non resiste ai nostri movimenti e non ne può essere il termine reale se non presenta una superficie, una massa estesa da opporsi alla naturale estensione delle membra che si muovono. Noi non insisteremo più oltre su questa prima proprietà che il senso comune attribuisce talmente ai corpi da non sapere senza di essa umanamente concepirli possibili. Gli atomisti di tutti i tempi errarono perchè non videro ne' corpi altro che estensione, e questa sola impresero a spiegare: tal fu pure lo sbaglio di altre scuole celebri come la cartesiana che ne costituì la essenza nella sola estensione o nell'avere le tre dimensioni dello spazio, lunghezza, larghezza e profondità. Malebranche s'impegnò in questa lizza e con essolui Locke e tutti i moderni ideologi negarono ai corpi le qualità sensibili dette da essi seconde, il colore, il suono, il sapore ec; ma si tennero sempre fermi nell'ammettere le qualità prime, quelle cioè che nascono dalla estensione, come la figura, la mobilità ec. Leibniz ideò il suo macchinoso sistema della monadologia a questo principale oggetto di render conto della composizione de' corpi. Finalmente Kant fu talmente convinto esser l'estensione essenziale al concetto di corpo che stabilì lo spazio come condizione e forma indispensabile della sensibilità esteriore. Ci basti dunque aver seguita la tradizione delle scuole filosofiche in una tesi che ci chiama alle nozioni primitive. Quando si giunge a tali concetti primordiali, basta segnalarli alla riflessione e restano da se dimostrati.

368. Vegnamo all'altra parte della tesi. L'idea di corpo comprende non solo tutte le materie che forman parte del pianeta da noi abitato, ma benanco tutte le masse che esistono negli sterminati vani dello spazio e che noi chiamiamo corpi celesti. L'essenza de' corpi adunque dee numerare una o più proprietà comuni agli uni e agli altri. L'abitator della terra non entra in comunicazione colla materia contenuta negli spazj celesti che per due vie, la propagazione della luce e del calorico e la gravitazione universale. Ciò solo è sufficiente a generalizzare per la materia del mondo il concetto di forza che ci rivelano da per tutto le sostanze terrestri. La luce comechè si propaghi progressivamente per onde luminose, tuttavia venendo dal sole a noi, esercita sopra la materia del nostro globo una reale attività fisico-chimica: ciò avviene non solo mediante

la sua virtù calorifica dondc alimentasi ed ha vigore la vita delle piante e degli animali, ma bensì per la polarizzazione, per l'azione chimica sopra talune speciali sostanze come il jodio, pel colorito di che s'imporporano e rinverdiscono all'aspetto del suo raggio i vegetabili e per mille altre benefiche influenze ch'esercita sugli esseri di questa terra.

369. Quanto alla gravità essa è una forza reale da cui sono agitate le particelle della materia che circolano nello spazio. Basterebbe dunque essa sola per annoverare la forza tra' costitutivi essenziali del concetto di corpo. A questa legge obbediscono egualmente e il pianeta che compie l'orbita ellittica attorno al sole, e il satellite che si aggira attorno al suo pianeta primario, e l'immenso e sterminato popolo di asteroidi, di comete, di stelle cadenti, di bolidi, di aeroliti che probabilmente altro non sono che parti integranti dello stesso sistema solare, condensazioni dapprima annulari, quindi sferoidali di materie vaporose che aggiransi attorno al sole con moto e velocità planetaria e che incontrandosi alcuna volta colla terra danno luogo alla caduta di quelle pietre meteorologiche che la storia di tutti i tempi e l'esperienza quotidiana ricorda. Alla legge della gravità obbediscono egualmente e colla stessa puntualità geometrica il sasso che cade liberamente e la bomba lanciata con angolo e direzione calcolata; la lampana che oscilla innanzi all'altare per l'urto causale della fronte di Galileo e il pendolo che si applica dal genio di questo filosofo alla misura del tempo e poi da Huyghens alla determinazione della densità e della figura della terra.

Concludiamo. Se si cerca l'essenza metafisica del corpo, ciò che ne costituisce l'entità nelle vedute del Creatore, noi non possiamo rispondere altrimenti che confessando la nostra ignoranza; bisognerebbe penetrare nelle idee e ne' fini dell'intelligenza divina per accertarla. Se però se ne cerca l'essenza fisica, quella cioè che ci vien rivelata da' fatti e dalle osservazioni istituite sulla materia universale del mondo fin dove i nostri mezzi ci consentono di frenarla e raggiungerla nel vano incalcolabile de' cieli, noi non troviamo quali altre proprietà meglio convengano al concetto di corpo che queste due, la estensione e la forza.

370. Scorriamo adesso partitamente per le due proprietà sovraindicate e procuriamo d'intendere in che consiste ciascuna di esse. Esteso non è lo stesso che composto: il primo importa un essere divisibile in parti; l'altro un tutto risultante

dall'aggregato di parti: nell'esteso le parti son solamente possibili, nel composto sono attuali; l'uno rivela la natura o l'essenza della materia che consiste nella divisibilità de' suoi elementi; l'altro definisce l'origine primitiva del corpo e la ripone nella pluralità riunita di tali elementi: quello non suppone atomi preesistenti, questo include il concetto di tali minimi corpicciuoli e di una potenza che ravvicinolli a formare un tutto. Or quantunque entrambi questi concetti possono applicarsi ai corpi, tuttavia il primo è richiesto indispensabilmente alla loro essenza, il secondo no. Difatti questo secondo presto o tardi ci condurrà al primo e si risolverà in esso: imperciocchè se considerate il corpo come composto di parti preesistenti e reali, io cercherò di una di esse se è tuttora composta; se sì, prenderò la parte della parte e poi un elemento di questa finchè non sarò giunto ad una minima particella che non sia più composta: allora non resterà che uno de' due partiti; o essa è semplice, come la vollero Leibniz e Boscovich o è tuttora estesa senza potersi dire composta; estesa perchè può ancora dividersi, non composta perchè non risulta da altre particelle preesistenti e venne così di getto delle mani del Creatore. Noi rigetteremo di quì a poco il partito di ridurci ad elementi semplici ed indivisibili; per la ragione che il corpo è essenzialmente esteso: dunque non resta altro ripiego che ammettere che il composto risulta da elementi estesi ma non composti: epperò l'estensione è proprietà essenziale de' corpi, non già la composizione.

371. Ammesso dunque che i corpi son primitivamente estesi, epperò divisibili, tentiamo di separarne col pensiero le parti. Si conosce da' trattati elementari di fisica che la divisione della materia co' mezzi naturali può spingersi a un grado oltre a ogni credere prodigioso. Nessuno ignora che i liquidi posson dividersi e suddividersi in particelle di tal picciolezza che sfuggano perfino ai sensi; e che distesi sopra un' ampia superficie, quando non possono più dividersi co' mezzi meccanici, l'evaporazione suddividendoli tuttora e disperdendone nell'atmosfera le particelle impercettibili, ne multiplica sempre più il numero a dismisura. I solidi dividonsi anch'essi prodigiosamente o facendoli sciogliere ne' liquidi ed ottenendone delle soluzioni colorate, o battendoli e distendendoli in superficie pel mezzo della trafila. L'oro e il platino per questa parte somministrano risultati che parrebbero incredibili. Finalmente l'esperienza più facile ad eseguirsi è sopra gli odori: un grano

di muschio tenuto entro una stanza ne riempie l'aria per molti anni senza che lo si trovi dopo tanto tempo sensibilmente diminuito di peso.

372. Quando tutti i mezzi di una divisibilità effettiva ci abbandonano, se le particelle ottenute son chimicamente composte, la fisica le trova ancor separabili; alla divisione sottentra la decomposizione, la quale ottiensi facendo uso o de' reattivi, o delle correnti elettromagnetiche o di altro modo acconcio ad effettuarne l'analisi. Ma quando si perviene alle sostanze chimicamente semplici, a quelle cioè che non solo la chimica attuale non sa più scombinare, ma che per la loro naturale omogeneità son incapaci di ulteriore decomposizione, queste parti similari ridotte alla estrema picciolezza saranno de' semplici metafisici indivisibili a qualunque potenza anche fuori della natura, veri atomi impossibili a separarsi neppur col pensiero? ovvero la metafisica trova nella natura stessa della materia la possibilità di ottenerne delle parti ulteriori; e ciò senza limite o, come dicesi, all'infinito?

373. I fisici dal vedere che le sostanze chimiche che hanno affinità tra di loro, non si combinano altrimenti che in certe determinate proporzioni, supposero che i corpi semplici si formassero ciascuno di particelle di figura, peso e volume determinati e che dissero atomi. E veramente se non si suppongono tali atomi primitivi e indivisibili, perchè mai combinandosi tra loro non si uniscono in tutte le proporzioni, ma solo in alcune determinate? L'acqua per esempio risulta da due volumi d'idrogeno ed uno di ossigeno. Se si fanno agire nelle debite circostanze due volumi dell'uno ed altrettanti dell'altro elemento, con grande difficoltà si ottiene una combinazione. Fuori di questi casi in qualunque altra proporzione si mettano i due componenti e si accenda il mescuglio, se ne ottiene l'acqua nelle debite proporzioni e resta non combinata quella parte di uno de' due che eccedeva la quantità voluta dalla nota proporzione di 2: 1. Nella teoria atomica o corpuscolare s'intende facilmente questa impossibilità; perchè supponendo che ogni atomo di una delle due sostanze del composto binario abbia un'attitudine determinata a combinarsi con 1, 2, 3 ec. atomi dell'altro componente, si troveranno in qualunque massa le stesse proporzioni che trovansi negli atomi primitivi.

La cristallografia giunse pure in soccorso della nuova teorica corpuscolare. Si osservò dapprima da Romè de l' Isle

e poi da Haüy fu messo in piena luce che le figure geometriche che prendono i sali e i minerali nel cristallizzare, provengono tutte da poche forme elementari a cui riducesi il nocciolo del cristallo; al quale sovrapponendosi una serie di fogliuzze o di superficie di figura somigliante tra loro e facendo sempre con legge costante de' successivi aumenti o decrescenze, danno origine al poliedro esterno che ne risulta. Questa conformità non mai smentita in una stessa sostanza riguardo al nocciolo primitivo riconfermò il sospetto che sostanze omogenee nascessero da principj elementari indivisibili, di volume e di figura costante. Tal fu il primo appicco di una ipotesi che chiamò a se gli studi e i serj calcoli de' più rinomati chimici de' nostri tempi, Dalton, Berzelius, Arago.

374. Noi non vorremo invidiare alla fisica il piacere di raggiunger la natura fino ne' minimi elementi alle sue forze indivisibili, di stabilirne il numero, il peso, la figura e di ricostruire sotto forme scientifiche e ragionate un sistema ove in ogni tempo cercaron conforto e sostegno i più spensierati nemici della scienza e della ragione. Ma con quella superiorità che la metafisica esercita sopra i risultati dell'esperienza fisica, chiederemo ulteriormente, l'atomo che la chimica trova o è costretta a supporre indivisibile alle forze della natura attuale, è indivisibile ed inesteso, ovvero esteso e divisibile per lo meno alla virtù divina che lo creò? che è quanto dire, le divisioni possibili della materia dopo impiegati tutti i mezzi fisici, se si ricorre alla potenza assoluta di Dio, si esauriscono, finalmente o vanno all'infinito senza mai arrestarsi? Qualunque andamento prenda la fisica nella soluzione di tal quesito, la metafisica impiegando una potenza suprema, ha sempre il diritto di cercare più altre e domandare se sia dell'essenza della materia esser sempre divisibile, e però se le parti che se ne ottengono, riescano sempre estese, ovvero se la divisione presto o tardi debba finalmente arrestarsi, e l'ultima particella ottenuta od ottenibile sia rigorosamente semplice ed indivisibile.

375. Teorema IV. La materia è metafisicamente divisibile all'infinito, o nella divisione di esse il pensiero non si arresta mai. — Difatti supponiamo che si dia un termine oltre al quale la divisione non si concepisca possibile: ciò non può per altro avvenire se non perchè si perviene ad una particella che non abbia più parti componenti, e sia estremamente piccola; piccola al segno che non se ne possa immaginare altra minore, in-

finitamente piccola, infinitesima in somma nel senso rigoroso e geometrico della parola. E perocchè noi non siamo più nel mondo delle forze fisiche, ma nel campo indefinito della possibilità assoluta, non possiamo rifiutare il concetto dell'infinitamente piccolo che la geometria chiese in presto dalla metafisica. Dunque tra questo elemento infinitesimo e qualunque parte finita del corpo che si divide, passa una distanza infinita: epperò progredendo di divisione in divisione, non si perverrà mai a siffatto elemento semplice; e qualunque particella ove si arresti la divisione, è suscettibile ancora di esser divisa all'infinito.

376. Avvertasi frattanto che altro è esser la materia divisibile all'infinito, altro esser suscettibile d'infinite divisioni. La prima idea è negativa e dice che in qualunque divisione noi ci arrestiamo, questa non può esser l'ultima: e tale idea è vera per la ragione addotta di sopra, cioè che se questa divisione fosse l'ultima possibile, le parti da essa ottenute sarebbero punti matematici, e quelle date dalla penultima punti fisici, estesi e finiti: e dal punto fisico al matematico è un'infinita distanza. La seconda delle due enunciazioni è affermativa; perocchè essa dice che nella materia si possono eseguire in atto infinite divisioni: e questo pronunciato apertamente ripugna; 1° perchè ripugna un numero in atto infinito (n° 43). Difatti il numero è l'aggregato di più unità; è lecito dunque aggiungervene o detrarne una: nel primo caso l'infinito potrà crescere, dunque non era tale; nel secondo il numero che ne nascerà, non sarà più infinito, perchè può crescere di quella stessa unità che all'infinito fu tolta; e ne avremo un altro assurdo che l'infinito differisce dal finito di una sola unità, laddove l'idea che abbiamo dell'infinito, è che esso sorpassa immensamente ogni quantità finita. 2° Ripugna la proposizione di sopra, perchè per essa si pongono nella materia infinite parti in atto, come dovette pur sostenerlo Leibnizio indottovi dalla severità della sua logica. Ora poniamo veramente che ogni corpo possa risolversi in un numero infinito di parti; tutti i corpi saranno uguali tra loro, e il minimo di essi uguale a tutto l'universo; perchè sì questo che quello contengono un numero infinito di parti infinitesime.

377. Tutte le obbiezioni che si possono addurre contro la divisibilità all'infinito, feriscono questa seconda maniera d'intenderla, non già la prima. Difatti nella nostra sentenza non si dà numero di parti infinito; perchè in qualunque termine

ci arrestiamo nella serie delle divisioni, sempre il numero delle parti ottenute è finito. Finito è altresì quello delle parti possibili a farsi, perchè finito quello delle possibili divisioni. Concepitene uno per quanto più grande potete, per esempio A: sempre oltre a questo ne potrete ideare uno più grande, perchè questo stesso può essere accrescinto di un'unità e divenire $A+1$. Dunque A era un numero finito, e resta sempre vero che il numero di parti infinito non è nè possibile nè concepibile.

378. Coloro che sostengono l'opposta sentenza, giuocano su questa equivocazione, cioè che il composto esige il semplice, come abbiamo vednto di Leibnizio e di Boscovich, nè si può concepir l'uno senza dell'altro. Ma chinnque considera attentamente la cosa, si accorge di leggieri che la voce *composto* o *comporre* indica quell'azione con cui si va dalle parti al tutto: e già dicemmo che la materia o l'esteso ci si manifesta primitivamente come tntto; e le parti si fanno da noi. La stessa differenza mettono i geometri tra quantità continua e discreta, che in questa l'unità è data, in quella si determina ad arbitrio. La natura mi presenta l'esteso, non il composto: composto è ciò che nasce da componenti dati: e quando noi disputiamo sulla natura de' componenti, essi non possono dirsi ancor dati.

379. Corollari. — Ammesso che qualunqne parte ottenuta dalla divisione può tuttora suddividersi, segue I che l'estensione sarà una cosa naturale ed essenziale al corpo; perchè esso non se ne potrà mai spogliare per quante divisioni si facciano.

II. La materia non si confonderà mai collo spirito, perchè allora la divisibilità sarà carattere proprio della materia, come l'indivisibilità, dello spirito. E viceversa se la divisibilità appartenesse alla materia in quanto questa è composta, sarebbe una proprietà accidentale, e se le potrebbe togliere almeno col pensiero o per magistero divino. In questo caso non si troverebbe più differenza alcuna tra lo spirito e un atomo di materia, il che è assurdo.

380. Obbiezione. Si dirà che la differenza esiste sempre, perchè lo spirito pensa e l'atomo no. — Ma come sapete voi che quest'ultimo non pensa? Voi lo provate dalla natura della materia che è composta: or eccovi la materia non composta, il punto matematico, la monade leibniziana, il semplice boscovichiano. Se la composizione o la multiplicità ostava al

pensiero, e di tal composizione la materia può disfarsi, noi avrem tolto l'ostacolo; la materia potrà cominciare a pensare, e lo spirito non sarà più altro che un punto di essa dotato di una proprietà di più che è quella di pensare. Epperò nella ipotesi degli elementi semplici si perderebbe la distinzione radicale tra spirito e materia, e il dubbio di Locke se Dio possa conferire ad una massa di materia il pensiero, si scioglierebbe facilmente dicendo, a tutta la massa un sol pensiero, non può; tanti quanti sono i punti componenti, potrebbe farlo: soluzione che distrugge radicalmente ogni differenza tra lo spirito e la materia.

381. E basti fin qui della estensione. Soggiungiamo sol due parole sull'altro costitutivo essenziale, la forza. Una proprietà che si reputa essenziale, non costituisce già per questo essa sola la essenza della cosa. Tal è la estensione rispetto a' corpi: io concepisco lo spazio esteso; eppure in esso non veggo nè coesione, nè azione, nè forza; queste idee non vanno incluse in quella di esteso. Ora i corpi ci si mostrano costantemente forniti di tali proprietà: noi le reputeremmo attributi se esse derivassero dalla estensione: ma perciocchè vi si associano solamente, e ciò fanno sempre, non conoscendo noi corpo alcuno che non possegga una qualche virtù attiva; perciò noi siam condotti a riguardarle come proprietà essenziali o come parte della essenza fisica (1) dei corpi; la quale dopo quel che abbiam ragionato, verrà riposta nella estensione dotata di un principio attivo o di una forza.

Con ciò ci dilunghiamo dal pensiere di Descartes e di Malebranche che sol nella estensione facean consistere i corpi, trascurando onninamente la forza per la quale si collegano insieme ed agiscono in tanti modi diversi. La fallacia del loro argomento giuoca sempre su di ciò che la estensione può concepirsi sola; essa dunque è sostanza. Ma questo proverebbe tutto al più che Dio potea fare delle sostanze in cui non metteva altro che estensione inerte e puramente passiva. Or la sua sapienza volle pensarla diversamente, creando i corpi non solo estesi, ma operosi ed attivi; chè facendo altrimenti avrebbe lasciata la natura in una perpetua immobilità e pigrizia, e resala inutile a checchessia.

(1) Chiamasi essenza fisica quella che noi possiam conoscere; metafisica quella che veramente è, e conoscesi solo da Dio. Or quando si dice che le essenze delle cose ci sono ignote, intendesi delle metafisiche.

CAPO II.

Proprietà de' corpi.

382. L'abuso in cui eran caduti gli scolastici di multiplicare a dismisura gli accidenti e le qualità de' corpi, suscitò contro di essi lo sdegno di Descartes e de' suoi discepoli. Insegnarono questi che noi altri non dobbiamo ammettere per dimostrato se non solo ciò che contiensi nell'idea chiara e distinta che abbiamo dell'oggetto. Or giusta i lor principj nella idea di corpo altro non si comprende che la estensione: donde conchiusero che in essi non si danno qualità propriamente tali, ma solo si dee loro attribuire ciò che va intimamente legato all'idea di estensione, cioè la mobilità, la figura ed altre simili maniere di esistere rispetto allo spazio, che poi furon dette *qualità prime;* a differenza di quelle altre, il colore, il sapore ec. che appellaronsi *seconde:* ma ciò per esprimer solo un pregiudizio popolare, non essendo esse per niun conto qualità de' corpi, ma sensazioni e modi di essere del nostro spirito.

383. A Descartes aderirono concordemente i suoi oppositori non meno che i fautori della sua dottrina. Malebranche ragiona a un di presso sugli stessi principj del maestro. Stabilisce dapprima ne' corpi non trovarsi altro che estensione; e ciò dimostra per questa via: tutto ciò che può concepirsi solo e senza pensare ad altro, è sostanza ; ciò che per essere concepito ha bisogno di qualche altra cosa, è modo di essere o proprietà. Ora la estensione può essere concepita da se senza bisogno di altra idea; essa dunque è una sostanza o un essere che sussiste in se medesimo. Di qui trae una conseguenza, a dire il vero un po rovinosa, che la estensione e la materia sono tutt'una cosa: e quindi conclude che i sensi c'illudono quando testificano che ne' corpi sono i colori, i suoni, il caldo e simili cose.

384. Giovanni Locke dopo aver notato che le idee sono in noi e le qualità ne' corpi, passa a distinguere esse qualità in *prime* e *seconde*. Chiama prime quelle che in verun modo non possono separarsi dal corpo, qualunque mutazione se gli faccia subire; siccome la solidità, l'estensione, la figura, la mobilità : seconde quelle che realmente altro negli oggetti non sono che potenze di eccitare in noi per mezzo delle prime certe

sensazioni, come di colori, suoni, sapori, caldo, freddo. A queste si può aggiungere un terzo genere di qualità che egli appella *nude potenze*, in virtù delle quali un corpo induce in un altro delle qualità seconde. Tale sarebbe la forza che ha il fuoco d'indurare la creta o di liquefar la cera.

Or venendo alle qualità seconde, comechè da noi le si credano reali, esse altro non sono ne' corpi che potenze di eccitare in noi varie sensazioni, e dipendono dalle prime, cioè dal movimento, dalla figura delle parti onde è composto il corpo: e perciò diconsi qualità *seconde*. Le idee poi che noi ci formiamo di tali qualità, non rassomigliano punto nulla alle qualità medesime; esse non le rappresentano meglio di quel che faccia la parola rispetto alla idea; perocchè non c'è nulla veramente nelle sostanze corporee che possa denominarsi caldo o bianco o dolce, e che rassomigli alle sensazioni che noi abbiamo di tali qualità: ma solo esiste in essi una forza determinata, un tal quale collocamento e un moto interno ed invisibile delle loro particelle minime, atti a produrre in noi le sensazioni predette.

385. A Locke opponevasi Leibniz: ammettendo la distinzione tra le prime e le seconde qualità, ne discorda nel modo di concepirle: perocchè insegna sì le une che le altre esser veramente ne' corpi, colla sola differenza che le prime sono intelligibili, le seconde meramente sensibili.

Stewart limitossi solo a far osservare quel che già prima avea fatto Foucher contro Malebranche, che l'argomento come vale per le qualità seconde, vale altresì per le prime. Noi non sappiamo che cosa sia un colore nè come avvenga la colorazione ne' corpi; ecco l'argomento di Descartes e di Locke; ma noi non possiamo già lusingarci, soggiunge Stewart, di averlo compreso dicendo che esso è un semplice movimento delle particelle minime. Che cosa è un impulso, domanda lo Scozzese, e come si comunica il movimento da un corpo all'altro per mezzo dell'urto? Conchiude che il partito di negare ai corpi tutto ciò che non sappiamo comprendere, condurrebbe allo scetticismo universale.

386. Dégérando finalmente distingue le qualità prime dalle seconde in ciò che le une son relative e le altre assolute. Questa distinzione coinciderebbe con quella di Leibniz se nella spiegazione del suo concetto l'A. della *Storia comparata de' Sistemi* non pagasse il tributo ai pregiudizj del tempo. Difatti rispetto alle qualità prime egli ragiona così: l'estenzione, la

mobilità, la figura son mere relazioni di parti le une rispetto alle altre: ora le relazioni sono concetti del nostro spirito; tali qualità dunque han qualche cosa di fattizio che è il concetto che noi ci formiamo, e qualche altra di reale, ciò sono i termini che noi ragguagliamo nel nostro concetto. Rispetto però alle qualità seconde ligio alla scuola dov'era stato educato e dalla quale non era potuto riuscire a disimpegnarsi pienamente, le riguarda insieme con Locke come meramente subbiettive, esclusone solo il tatto pel quale fa la stessa eccezione che avean fatta Condillac e Tracy.

387. Noi non possiamo istituire altrimenti la censura delle opinioni qui esposte che procurando di applicare alla dottrina delle qualità i principj stabiliti nel I volume sulla sensazione e le nozioni del capitolo precedente intorno alla essenza de' corpi. Cominciando da queste seconde, cerchiamo pria di tutto quali ne sieno gli attributi. Attributi diconsi le proprietà necessarie che nascono dalla essenza, siccome modificazioni si appellano le contingenti che si sopraggiungono alle essenziali e necessarie (1). Gli attributi adunque saranno di due sorti, quei che procedono immediatamente dalla nozione di esteso, e quei che traggonsi dall'altra di attivo. Come estesi i corpi son limitati nello spazio: la diversa posizione de' limiti rispetto alla massa estesa che essi circoscrivono, dicesi figura: i corpi dunque hanno una figura o sono in atto figurati. Ma nella stessa massa possono i limiti esser disposti d'infinite maniere; son dunque i corpi figurabili all'infinito, cioè capaci d'ogni figura.

D'altra parte senza supporre che essi cambino di figura, noi possiamo idearceli in qualunque punto dello spazio. E volendo che da uno passino in un altro, non intendiamo come ciò possano fare, senza che occupino successivamente tutti i siti intermedi. Quest'atto dicesi moto: i corpi dunque son mobili.

Quando si parla di mobilità, non si suppone ancora alcuna forza intrinseca al corpo; perocchè esso può esser mosso e muovesi spesso per forza altrui: si crede però che ci sia sempre una forza, un principio qualunque dentro o fuori di esso che lo sospinga. L'esteso dunque è naturalmente inerte.

Epperò gli attributi della materia in quanto estesa son la figura, la figurabilità, il sito, la mobilità, la inerzia e la resistenza. Questi attributi diconsi meccanici: essi furono appellati qualità prime, perchè dipendono dalla estensione, nozione

(1) Logica n° 434 e Ontolog. n° 256.

primitiva sì, ma da' cartesiani riguardata arbitrariamente come unica.

Egli è chiaro giusta l'osservazione di Dégérando che tutte queste proprietà son relative: il sito e il moto esprimono le relazioni che hanno i corpi gli uni rispetto agli altri: siccome la figura riguarda le parti diverse di uno stesso corpo in quanto le une si oppongono alle altre. Ma è falso quel che soggiunge lo stesso scrittore, che le relazioni non son nulla di reale nelle cose; e che la realtà è solo la esistenza de' termini su cui esse si stabiliscono: tutto il resto esser semplice modo nostro di vedere. Questa dottrina che contiene in termini l'errore de' concettuali, resta abbastanza confutata da quanto abbiamo insegnato nella ontologia intorno al fondamento obbiettivo delle idee generali e di quella dello spazio in modo più speciale.

388. La estensione è un'idea immutabile e necessaria: egli è perciò che i corpi, benchè di natura diversa, possono misurarsi tra loro, cioè la estensione dell'uno può ragguagliarsi con quella dell'altro e calcolarsene esattamente la ragione precisa. Non così avviene delle qualità che nascono dalla forza o dall'attività della materia. Esse fanno sì che un corpo possegga una determinata virtù, e che uno di essi specificamente non sia l'altro. Ma la virtù calorifica, per esempio, non può ragguagliarsi in modo alcuno colla odorifera nè questa con quell'altra che rende i corpi colorati e visibili.

389. L'attività de' corpi varia all'infinito: ma l'attributo generale ne è che dipenda dalla materia cui essa intimamente si connette. Ora la nozione di materia o di esteso 1° non ci somministra nessuna idea di spontaneità; e come estesa la materia è essenzialmente inerte e resistente: l'attività dunque degli esseri materiali non può spogliarsi di questo carattere. Sarà sempre una forza, ma incapace di determinarsi da se all'azione od al riposo. 2° La nozione di esteso ci dà positivamente un soggetto multiplice: dunque la forza che anima il corpo, dee per attributo generale sussistere nel multiplice, nell'esteso. Per esser tale può procedere dalle singole parti e farle cospirare alla unità, come ne' composti chimici; e può aggiungersi al tutto, ed investire le parti, come negli organici o nei corpi vivi. Nel primo caso l'esteso è il soggetto della forza, nel secondo ne è il termine o l'oggetto. Una forza dunque la cui azione non parta dall'esteso od in esso per qualunque via non si termini, non sarà propria del corpo: essa vi dimorerà tutto al più come ospite; ma potrà quandochessia separarsene, e ritenere una sussistenza propria e indipendente dal corpo.

Siccome la forza in generale non è sostanzialmente separabile dalla materia o dall'esteso, perciò la perdita assoluta di una forza determinata, e l'acquisto di un'altra, è ciò che differenzia le sostanze corporee. Le combinazioni chimiche, la generazione, la morte e la corruzione fanno tale effetto nella materia.

La mutazione sostanziale dunque s'effettua ne' corpi per tali vie; e noi diciamo che una sostanza si distrugge e si tramuta in un'altra quando dopo un procedimento di simil fatta la forza antica dell'una scomparisce e ne rinasce una nuova: e ciò inteso sempre giusta le leggi esposte intorno alle chimiche operazioni e a norma di quelle che dichiareremo parlando delle forze vitali.

La virtù attiva che rispetto alla sostanza ove risiede, dicesi forza, considerata verso l'oggetto a cui tende e l'effetto che può produrre, si chiama natura.

390. Veniamo adesso alle modificazioni e agli accidenti. Essi son pure di due maniere; altri che riguardano la estensione, altri la forza. Le modificazioni dell'esteso riduconsi alla figura, al sito, al moto ec. determinati: in guisa che sia un attributo l'aver figura, sito, quantità, mobilità ec; ma è una mera modificazione accidentale l' aver questa determinata figura, il muoversi in atto per questa direzione e con tal velocità e così via discorrendo.

391. Altri accidenti poi dipendono dalla forza, e son questi appunto che diconsi qualità seconde. Or ecco intorno ad esse la nostra teorica. È proprio di ogni forza il potersi esercitare o no: dunque che essa si eserciti in atto, non appartiene alla essenza ed alla sostanza del corpo. Così per servirmi dell'esempio usato da Locke è proprietà essenziale alla cera ch'esposta ad un calor moderato si rammollisca, che ad una temperatura più forte si fonda. Ma l'è accidentale ch'essa di fatto sia dura o molle o liquefatta: perchè ciò dipende dall' esercizio di una potenza od attitudine naturale ch'essa sempre ritiene, anche quando non l'esercita.

Di qui le qualità seconde e le terze; e queste prima di quelle. Perciocchè le qualità terze giusta l'opinione di Locke che introdusse siffatta distinzione, son mere potenze di produrre in altri corpi delle mutazioni accidentali ; e le seconde son potenze di eccitare in noi delle sensazioni. Si considera dunque l'azione de' corpi o su di altri corpi in generale o sugli esseri senzienti. L'esercizio di loro potenza su di quelli è

la qualità terza; sopra di questi, la seconda. Quindi le qualità seconde son limitate dal numero degli organi di nostre sensazioni, e le terze si conosce dover essere innumerabili, siccome tali sono gli effetti che l'azione reciproca de' corpi può produrre in natura, senza alterare notabilmente lo stato interno della chimica combinazione.

392. Adesso è facile risolvere la quistione, se le qualità sieno veramente ne' corpi,

Teorema I. Le qualità prime son veramente ne' corpi.—Intorno a queste noi siam d'accordo colla più parte degli scrittori ammettendo che veramente stieno ne' corpi e sieno nè più nè meno quelle stesse che da noi si conoscono. Difatti le qualità prime sono i limiti che determinano l'idea vaga e generale di estensione a questa particolar figura, distanza, direzione ec. Esse dunque son tanto intelligibili quanto l'idea di esteso presa in concreto. Abbiamo quindi tanta ragione di attribuirle ai corpi quanta di conceder loro la estensione.

393. Quanto alle seconde e alle terze esse non furon negate positivamente da alcuno, ma confuse colle prime e spiegate giusta i principj della scuola cartesiana colle forze meccaniche, colla figura, col movimento ec.

Teorema II. Le qualità seconde e le terze esistono veramente ne' corpi e son distinte dalle prime. — Esiste difatti in essi una forza in generale; e ne esistono in particolare alcune realmente distinte dalla gravità, quali sono la coesione, l'affinità, il calorico, la luce, l'elettricità, il magnetismo. Ma da esse dipendono le qualità in questione: queste dunque sono difatti ne' corpi alcun che di diverso dalle qualità prime che solo derivano dalla estensione.

394. Dopo le cose dette la sola qnestione che potrebbe aver luogo, sarebbe quella della somiglianza. E rispetto ad essa sappiamo prima che l' azione comunicata da un corpo all' altro per produrre in questo effetti somiglianti dee trovarvi le stesse disposizioni. Così una stessa quantità di calorico comunicata a diverse sostanze ne eleva diversamente la temperatura giusta la varia capacità di ognuna di esse per questo agente. E la vibrazione di una corda che tramandata per mezzo dell'aria ad un'altra accordata all' unisono vi prodnce lo stesso tuono, ne eccita un altro ben diverso in quelle che sieno tese alla terza od alla quinta (1). Domandar dun-

(1) Vol. I, n° 103.

qne se le qualità terze producano degli effetti somiglianti nei corpi su cui si esercitano, è lo stesso che cercare, come ben lo notò Leibniz, se il bianco della cera somigli al bruno della faccia del moro perchè entrambe queste tinte son prodotte dalla forte azione del sole. Tuttavia se si vuole una risposta precisa, si può dire che gli effetti di tali azioni son somiglianti allora solo quando il corpo su cui si operano, è connaturale a quello dal quale partono, ed egualmente disposto. Passiamo alle qualità seconde propriamente dette,

395. Nella sensazione fa duopo distinguere l'impressione o modificazione organica dall' apprensione sensibile. Si può dunque cercare se la qualità esterna sia rappresentata esattamente dalla modificazione dell'organo e se a questa somigli l'apprensione o la sensazione propriamente detta.

Teorema III. Le modificazioni degli organi tanto più rassomigliano alle qualità de' corpi che le eccitano, quanto è maggiore la conformità delle disposizioni fisiche tra il soggetto senziente e la cosa sentita. — Ricordiamoci per provarlo che le qualità si comunicano agli organi nostri con quelle stesse leggi con che da un corpo si producono in un altro. Ora se gli organi sono egualmente disposti a ricevere tutte le qualità di uno stesso genere senza alterarne l'indole e le gradazioni, la modificazione indottavi rassomiglierà più o men perfettamente a quella esistente nel corpo. Si può dunque asserire che in tal caso le modificazioni fisiche in essi organi avvenute rassomigliano assai bene a quelle de' corpi donde furono partecipate. La stessa disposizione di colori e di figure nell'occhio (salve le leggi della prospettiva e le alterazioni della distanza e della rifrazione), lo stesso numero di vibrazioni nell'orecchio, che nei corpi luminosi o sonori agenti su tali organi. Nel gusto e nell'odorato non é rappresentazione, propriamente parlando; perchè la stessa sostanza saporosa, gli stessi effluvi odoriferi che si dipartono dai corpi, vengono a colpire le papille del palato o delle fosse nasali. Laonde l'oggetto stesso essendo a contatto immediato non ci si fa sentire per effigie, nè per ritratto. Le modificazioni del calorico son relative allo stato di nostra temperatura e di capacità, come si è detto. Le altre sensazioni del tatto o hanno riguardo alla estensione e partecipano della natura delle qualità prime, o sono piuttosto sensazioni interne dello stato nostro, come il dolore cagionato da una puntura o da una percossa, che non rassomiglia nè dee poter somigliare all'ago che punge, nè al bastone che percuote.

396. Alla domanda poi se la sensazione somigli a tali qualità, io non trovo risposta. Tanto essa mi è parsa sempre assurda e contraria a ogni legge di buon senso. Sensazione non è nè la modificazione, nè l'apprensione sola; ma l'impressione o la modificazione avvertita, egli è ciò che propriamente intendesi colla voce sensazione. Ora se si piglia la sola impressione, essa somiglierà alla proprietà dell'oggetto esterno con quelle limitazioni che si prescrissero al n° precedente. Ma se si tratta della semplice avvertenza, siccome non si avverte il nulla, bensì qualche cosa, e nella sensazione qualcosa di corporeo e materiale ; e l'atto dell'avvertirlo non è cosa materiale; ben si dice che tal atto non somiglia nè può somigliare a qualità corporee di sorte alcuna. Ma quest'atto tutto subbiettivo che avverte e non si sa che cos'avverta, è un'astrattezza del nostro pensiere e una chimera: esso dunque non entra in quistione; ed è un discorrere molto capzioso qnello con cui si vuol mostrare che le cose non son tali quali noi le conosciamo, perchè esse son materiali e la nostra conoscenza è esente di materia, quelle son fuori e la notizia è dentro. Con questo principio, separando il subbiettivo dal l'obbiettivo, l'ideologia è riuscita a soppiantare bel bello tutto l'edificio della realtà, ed a sostituirvi un mondo fantastico ed ideale. Diciamo dunque che la sensazione non dee somigliare ad alcuno, ma solo a se medesima, perchè il soggetto senziente è sì intimamente congiunto all'obbietto; che formano un sol principio, una cosa sola. Sicchè possiamo credere che le qualità sieno in noi e ne' nostri organi quello stesso che noi le sentiamo essere, o con le debite restrizioni ch'esse somiglino a quelle dei corpi che ce le tramandarono: e perciò stesso, che la somiglianza tutt'al più sia tra la cosa e ciò che noi sentiamo, non già tra essa e l'atto del sentire.

397. Con questi principj rettificando le sentenze de' diversi autori più sopra allegate ci sarà facile conciliarle. Leibniz avea detto che le qualità prime sono intelligibili e le seconde sensibili. Questo pensiero non differisce gran fatto da quello di Dégérando che volle relative le prime, assolute le seconde; imperciocchè le relazioni e le maniere di essere delle cose le une rispetto alle altre non si capiscono da' sensi, bensì dall'intelletto che solo può formarsene il concetto e spiegarle. Inoltre le qualità prime possono definirsi, e noi ne abbiamo idee distinte; laddove le seconde sono indefinibili, e le idee che abbiamo dei colori, sapori, suoni ec. sono indistinte, come altrove facemmo vedere.

398. Descartes poi e Locke sostengono che le qualità prime sono ne' corpi quali da noi si conoscono, non così le seconde. Ed anche ciò, se si sappia bene intendere, può in certa guisa conciliarsi con quanto abbiamo esposto; non già dicendo che le qualità sensibili non sieno affatto ne' corpi, e che sieno tutt'altra cosa genericamente diversa da ciò che noi le supponiamo essere, che appunto è l'errore finora confutato: ma ammettendo che esse non son sempre ne' corpi tali e tante quali e quante ci si fanno sentire. E in ciò intendiamo parlare de' corpi esterni, giusta la dottrina esposta a suo luogo (1); perchè noi non sentiamo propriamente le cose esterne, ma le modificazioni da esse prodotte negli organi nostri. E perchè tali impressioni variano all'infinito al mutare la positura dell'obbietto, la natura del mezzo, la disposizione dell'organo, segue che i sensi non percepiscono la realtà dell'oggetto esterno, ma solo ne apprendono l'apparenza. Ciò però non importa che il rosso, per esempio, da me sentito non sia affatto qualità di corpo, o che esso sia un'affezion del mio spirito, comechè talora una cosa mi sembri rossa mentre non è tale.

E per converso l'intelletto che solo conosce e giudica della verità delle cose, ne scuopre l'essenza e la natura, comprende le qualità intelligibili quali esse sono nei corpi, e quando giudica sopra saldo fondamento, non s'inganna nell'assegnare loro la tal figura, la tale estensione ec. Or posto che le qualità prime sono pienamente intelligibili, esse saranno negli oggetti tali quali da noi si conoscono. Ecco in che senso si può accettare plausibilmente la dottrina di Descartes e di Locke sulle qualità de' corpi.

399. Quanto al Dégérando che ripete dall'abitudine l'attribuir che facciamo a' corpi le qualità sentite; e ciò, com'egli ammette, in virtù del principio di causalità, la sua sentenza mi sembra tale da non potersi in guis' alcuna sostenere. Difatti siccome tal principio è universale, l'applicazione o la minore del sillogismo doveva essere senza meno la sensazione stessa: e perciò questa dovea contenere gli elementi di tale illazione; altrimenti ci sarebbe stato più nel conseguente che non nelle premesse. Il principio dice, bisogna riconoscere nella cagione tutte quelle proprietà che richiedonsi per ispiegare la natura dell'effetto: or tutta la forza dell'abitudine non può fare che io per questo solo principio mi adusi a riconoscere

(1) Vol. I, n° 78.

ne' corpi le qualità del rosso, del caldo o del dolce, se non suppongo l'applicazione di esso fatta nella minore; cioè, ma la sensazione è inesplicabile senza ammettere ne' corpi tali qualità. Non è dunque l'abitudine, bensì la natura stessa della sensazione che ci porta a riferire a' corpi le qualità sensibili.

Del resto l'abitudine non si genera se non dopo una lunga serie di atti della stessa natura ripetuti: dunque il primo giudizio con che da noi si attribuirono le qualità sensibili a' corpi, e che ripetuto in seguito andò in costume, non si fece per abito. E perciò l'abito non ispiega questa credenza universale del genere umano.

400. Ma veggiamo ciò che si oppone alla dottrina da noi stabilita. E I. Noi non conosciamo che cosa ci sia ne' corpi capace di produrre quelle impressioni. — Dunque potrebbesi inferire tutto al più che noi non sappiamo che cosa sieno nei corpi le qualità sensibili, ma non già mai che le non ci sono, o che son tutt'altro da quel che sentiamo; che son moto, vibrazione, figura ec. Per altro è falso quel che si asserisce, non saper noi che cosa sieno nei corpi i colori, i suoni: sono nè più nè meno quello stesso che noi veggiamo ed udiamo. Noi ne abbiamo tanto buona e sufficiente notizia che distinguiamo assai facilmente il colore dal suono e l'un colore o l'un tuono dall'altro.

Ma non sappiamo definirli, non ne conosciamo la essenza.— Che perciò? — Essi dunque non son nulla di reale ne' corpi: sono mere affezioni del nostro spirito.—Adagio; se ciò che non può definirsi, non esiste, le qualità come non sono ne' corpi, non saranno neppure nello spirito. E se in questo si ammettono delle sensazioni o modificazioni ben distinte le une dalle altre, e nondimeno indefinibili, nessun ci vieta di assegnare anche a' corpi delle qnalità di somigliante natura. Ora gli avversari non negano che nell'anima il senso del rosso differisca da quello del verde; e sieno l'uno e l'altro delle qualità od affezioni reali: dunque perchè non potranno darsi a corpi esterni tali qualità realmente distinte, benchè al nostro spirito resti sempre incomprensibile la loro natura?

401. II. Ma esse non sono che pure sensazioni o modificazioni dell'anima. Non possono dunque rassomigliare a cos'alcuna corporea.—Già sappiamo come prima Foucher e poi Bèrard con severa logica trassero da questo argomento la conseguenza pretta e nuda di cui era gravido,che neppure le qualità prime possono attribuirsi a' corpi, perchè anch'esse ci si

fanno sentire. L'estensione, la figura, il moto si veggono insieme e si toccano. Del resto la conseguenza è anche più generale: i corpi si conoscono intellettualmente dallo spirito: non può un atto dello spirito rassomigliare a una cosa materiale; dunque la cognizione che noi abbiamo della natura esteriore, c'illude. Io posso andare avanti sullo stesso tuono e dire che noi non conosciamo Dio; perchè la nostra mente è finita, e Dio è infinito: e non può il finito raffigurar l'infinito. Ciò ci conduce all'ideologia o meglio al pretto idealismo. Supponiamo dunque in questo luogo che l'uomo possa conoscere le cose che son fuori di se, e i corpi non meno che gli spiriti. Se egli può conoscere i corpi e raffigurarseli com'essi sono; come ne conosce l'essenza, la estensione, così potrà conoscerne le qualità. E come attribuisce loro senza sospettare inganno le qualità prime, così può e deve attribuir le seconde.

Ma per queste l'argomento è doppiamente erroneo, perchè è altresì falso quel che si dice, essere la sensazione atto o modificazione dell'anima solamente. Questa dottrina è stata da noi rigettata come sorgente del moderno idealismo. Le sensazioni sono modificazioni del nostro corpo avvertite dall'anima: dunque in esse ciò che si sente, è tutto corporeo, perchè l'oggetto del senso è il corpo, come il soggetto ne è l'anima.

402. III. Il calore per esempio intenso o moderato, il sapore dolce od amaro, l'odore grato o spiacevole e simili sensazioni che altro sono se non semplici affezioni piacevoli o disgustose dell'essere senziente? Esse dunque non hanno alcuna esistenza fuori di noi.—Tra le sensazioni bisogna distinguere le indifferenti dalle piacevoli o moleste. Le prime mi fanno sempre conoscere un oggetto, una modificazione, una qualità, come la vista di un uomo, il tatto di un ostacolo che resiste al mio movimento. Dunque è falso che tutte le sensazioni si hanno come maniere di essere del soggetto senziente. Quanto a quelle che vanno accompagnate dal piacere o dal dolore, noi percepiamo in esse due cose ben distinte, la modificazione o la qualità del nostro organo, e il senso grato o molesto che ci cagiona tale modificazione o qualità. Il piacere o il dolore é certamente in noi e non può essere in verun modo nei corpi stupidi ed insensati; ma la qualità percepita è veramente nel corpo, e non è già una semplice sensazione, ma piuttosto la cosa che in tal atto si sente o si avverte. Solo noterò rispetto alla cosa sentita che le qualità per esser sentite vogliono essere ricevute negli organi di un corpo vivo e sen-

ziente: esse vi si producono, come dicemmo altrove, o per l'azione di altri corpi sugli organi esteriori, o per l'interna costituzione ed azione dei visceri e delle altre parti del proprio corpo. Ora 1° le qualità esterne ricevute nel corpo vivo ed animato subiscono delle mutazioni che talora ce le fanno apparire di tutt'altra natura: 2° il corpo stesso nostro è suscettibile di tali modificazioni di cui non sono capaci le sostanze insensibili: quindi una serie di qualità sensibili si vuole ammettere propria degli esseri senzienti e de' loro organi. Tali sono le cause e le sedi de' bisogni della vita, delle diverse malattie, dei dolori, delle febbri, delle infiammazioni, che producono ciascuna un senso particolare e specifico bastante esso solo a farci dire, mi sento la febbre, ho fame, ho sete ec. Se taluno volesse domandarci come la fame o il dolor di colica rassomigli a qualche cosa di esterno, darebbe a vedere che vuole divertirsi a nostre spese, travolgendo in pessimo senso una dottrina esposta con tutte le possibili precauzioni.

403. IV. Si dice: la stess'acqua può sembrar calda ad una mano e fredda all'altra, qualora queste sieno diversamente riscaldate. Dunque il calore non è ne' corpi caldi, ma in noi. — Da ciò si conclude sì che noi non sentiamo il calorico assoluto dei corpi esterni, ma quello solo che è relativo al grado di temperatura del nostro. E ciò perchè il calorico non si fa sentire altrimenti che comunicandosi al corpo nostro; e per una legge fisica di equilibrio esso non si comunica se non a quei corpi che ne posseggono in minor quantità. Ora dall'esser noi sensibili solo al calore relativo non segue che ne' corpi non esista una quantità assoluta di calorico che si diffonde più presto là dove trova maggiore squilibrio di temperatura; siccome dal non vedersi per noi di giorno le stelle mal si concluderebbe ch'esse non istieno in cielo, o non sieno egualmente luminose di giorno che di notte: ma solo che la luce che ci arriva dal sole in pieno giorno, è assai più grande di quella degli astri e de' pianeti.

Per simil guisa ci può essere nel palato dell' infermo qualche sostanza di sua natura amara, la quale vizii tutte le altre, siccome fa la bile, quando vi si diffonde. E ciò prova anche meglio che il dolce e l'amaro sono ne' corpi (non già il piacere dell'uno o il disgusto dell'altro); e noi sentiamo maggiormente il sapore di quel corpo che è più capace di fare impressione sul palato.

404. V. I suoni ne' corpi non sono altro che moti vibratorj delle minime particelle. Ora un movimento non può certo rassomigliare ad una sensazione, la quale non consiste nel movimento. — Già sappiamo come risponde Leibniz a questa difficoltà, dicendo che i suoni e le altre qualità de' corpi non rassomigliano alla sensazione in quanto essa è una percezione, ma solo perciò che questa non si fa senza un movimento destato negli organi nostri analogo a quello del corpo che lo eccita. Questa dottrina può esser vera; perchè è indubitato che il suono non si eccita nello strumento, non si trasmette per l'aria, non si comunica all'orecchio senza una particolare vibrazione od oscillazione delle particelle minime. E ciò è vero pure di parecchie altre delle qualità seconde, come la luce che per comunicarsi esige un movimento progressivo ovvero ondulatorio che si prolunghi dal corpo luminoso all'illuminato, e dall'uno o dall'altro all'organo della vista. Ma altro è dire che il suono e le altre qualità si eccitano per via di movimento o di vibrazione, ed altro che le non sono più che vibrazioni. E limitandoci a' suoni in particolare, fu da noi già altrove dimostrato che in essi voglion distinguersi tre cose, il tuono, la forza e la voce; e che le vibrazioni potranno tutto al più spiegare i primi due elementi, ma sono insufficienti per produrre la diversa voce o la tempera propria di ciascuno strumento o corpo sonoro (1).

Si può ulteriormente incalzare dicendo così: una vibrazione altro non può produrre che movimento. Dunque il suono non è più che semplice movimento. — Ciò che una vibrazione può produrre ne' corpi stupidi, forse noi l'ignoriamo: ma egli è certo che ne' corpi vivi ed animati produce un certo che il quale ci si fa sentire di tutt'altra maniera che la vibrazione di un corpo. A buon conto la vibrazione si sente al tatto e il suono all'udito: poi quella si sente di un modo e questo di un altro totalmente diverso. Applicando l'orecchio ad una campana battuta dal martello, noi sentiamo in esso oltre il suono un certo fremito o formicolio che non ha che fare col suono stesso e che riferiamo al senso del tatto di cui tutti gli organi, e però anche l'orecchio, sono forniti. Supponiamo adunque per poco che nel corpo sonoro non ci sia altra cosa che la vibrazione: bisogna che nell'organo dell'udito si trovi qualche particolare disposizione che trasformi in suono la semplice

(1) Vol. I, n° 101.

vibrazione. Questa disposizione è una qualità particolare: essa è nell'organo e non già nell'anima, perchè l'anima è ugualmente disposta in tutti gli organi, essendo sempre la stessa. Nell'organo è una vera qualità seconda e non prima, perchè tornerebbe la stessa quistione. Poniamo che la sia una determinata figura (giacchè non può esser moto come si è dimostrato): le figure si manifestano e si sentono pure dal senso della vista, da quello del tatto ec, dove esse ci appajono veramente figure: all'udito non sembrano tali; dunque bisogna ammettere in questo una seconda disposizione che trasformi la figura in suono; questa seconda non può esser nulla di ciò che noi conosciamo cogli altri sensi o coll'intelletto, perchè ci si fa sentire diversamente da tutto il resto, e perciò bisognerebbe ammettere una terza disposizione che trasformasse la seconda: e poi una quarta per la terza e così all'infinito; se non vogliamo fermarci in un'ultima che non è nulla di ciò che conosciamo cogli altri sensi o colle altre facoltà della mente.

Ora in vece di far tutto questo cammino, non era assai più comodo venire a questo partito fino dal bel principio, e dire che nell'organo dell'udito sta una predisposizione la quale trasforma la semplice vibrazione in suono, o in un certo che da cui l'anima ha il senso del suono? Questo non è semplice vibrazione, ma una qualità tutta propria, inesplicabile per qualunque altra proprietà od azione meccanica. Epperò se nell'organo vivo si possono e deonsi ammettere indispensabilmente le qualità seconde, esse sono ne' corpi, e non nell'anima, perchè l'organo è corpo.

405. VI. Finalmente si dice, i colori non sono nei corpi, conciossiachè questi allo scuro non si veggano colorati. Inoltre quanto più ci allontaniamo da un corpo, tanto la sensazione del suo colore si va in noi più indebolendo ec. — Dalle illusioni ottiche si potrebbe tutto al più inferire che i colori non sono ne' corpi illuminati, ma ne' luminosi; anzi nella luce stessa. Ora la luce è certo un corpo: dunque quando fosse vero che i colori siano proprietà della luce, sarebbe già dimostrato che essi sono in un corpo; anzi in tutti i corpi luminosi da cui la luce immediatamente procede. Ma si può dire altresì che i colori sieno ne' corpi illuminati, perchè difatti essi si colorano quando riflettono all'occhio nostro la luce, decomponendola secondo la lor natura: e tutto al più resterebbe a spiegare che s'intende quando si dice che i colori sono ne' corpi illuminati.

Da tutta questa esposizione siamo facilmente condotti a conoscere quanto mal si appongano coloro che presentano enigmaticamente, e vogliono sciolte con una sola parola quistioni che si legano con interi sistemi e possono riguardarsi sotto vari aspetti. La maniera più sicura di toglier la lite è allora quella di distinguere i diversi significati che può avere il quesito, e ad ognuno adattare la conveniente risposta. Ma questo modo non è sempre nè il più semplice, nè il più soddisfacente per coloro che amano di far presto e di sentenziare su due piedi sopra qualunque punto che loro venga proposto.

CAPO II.

Sistema del mondo.

406. All'abitatore della terra la scarsezza delle notizie intorno ai corpi sparsi per la immensità dello spazio, il contrasto tra la lor piccolezza apparente e la grandezza sensibile del pianeta da lui occupato suggerirono fin da principio la divisione popolare del mondo in cielo e terra. La bibbia che parlava al popolo, la conservò, e le scienze non possono far a meno di rispettarla attesa la disparità essenziale delle questioni che riguardano questi due oggetti, e l'enorme differenza de' mezzi per risolverle. Il metodo d' investigazione proprio delle scienze empiriche suggerisce naturalmente di cominciarne lo studio e la conoscenza dalla terra che per la sua vicinanza ci scovre gl'inestimabili tesori che contiene; o tutto al più dal nostro sistema planetario, che possiamo aspirare a conoscere ne' suoi principali componenti e nelle leggi che presiedono ai loro aspetti e rivoluzioni periodiche. Ma la metafisica che suppone già adulte le scienze sperimentali e che non vi s'ingerisce se non solo per ordinarne i risultamenti e conoscerne le relazioni co' principj generali, dee tenere il cammino opposto, guardare cioè l'universo nel suo tutto, e quindi discendere a questa picciola porzione che più da presso ci appartiene.

407. Le prime e più generali considerazioni che si presentano al filosofo contemplatore della natura, riguardano la ripartizione della materia nello spazio. E prima d'ogni altro questa ci si presenta sotto due aspetti diversi; talora condensata sotto forma di globi, di grandezza e di densità molto varia, animati di un doppio movimento, di rotazione sul proprio asse e di traslazione nello spazio; tal altra disseminata nello spazio sotto l'aspetto di nuvole o come dicono gli astronomi nubilose o nebulose fosforescenti, visibili cioè per una luce pallida ed incerta. Siccome si hanno delle buone ragioni da sospettare che tali addensamenti di materia sieno tuttora in uno stato di formazione successiva, così l'ordine esige che si cominci da esse la conoscenza del cielo. Le nebulose che ci appajono di piccola dimensione, sogliono esibire la figura di piccoli deschi circolari od ellittici, isolati ovvero disposti a coppia e talora riuniti i due elementi da un delicato filo lu-

minoso. Nelle grandi dimensioni le forme delle nebulose variano immensamente: esse si ramificano ovvero estendonsi a ventaglio o anche simulano la figura di anelli con uno spazio centrale oscuro. Credesi che esse subiscano gradatamente notabili mutazioni di forma a misura che la materia, obbedendo alle leggi della gravitazione, si condensa attorno ad uno o più centri. Da presso a 2500 di tali nebulose che i più attivi telescopi non hanno potuto risolvere in istelle, sono fin oggi classificate e determinate riguardo ai luoghi che occupano nel cielo.

408. Gli astronomi non contenti di averle classificate secondo il grado di condensazione attuale, si sono altresì confidati di avere scoverti in alcune di esse de' gradi successivi di condensamento avvenuti da un'epoca all'altra; siccome nella nebulosa di Andromeda, poi in quella della nave di Argo e ne' filamenti isolati appartenenti alla nebulosa di Orione. Ma tali risultamenti restano tuttor dubbiosi attesa la forza ineguale degli strumenti ottici adoperati in tempi diversi.

409. Le nebulose sono state classificate da W. Herschel in varie schiere: ciò sono 1° ammassi di stelle, ove cioè coll'uso del telescopio si scorgono nettamente le stelle che le compongono; 2° nebulose risolubili che all'aspetto somigliano alle prime, e che forse coll'uso di telescopi più forti di quelli finora adoperati si risolveranno in gruppi stellari; ma che tuttora non sono state peranco decomposte; 3° nebulose propriamente dette ove non si mostra apparenza alcuna che possano col tempo risolversi in astri distinti: e queste suddividonsi 4°in planetarie che da tutti i punti de' loro dischi di forma tendente all' ovale emettono una luce dolce perfettamente uniforme, e 5° stelle nebulose dove la materia fosforescente o la nebulosità forma un tutto colla stella che ne è attorniata. Il cielo australe sì povero di stelle che Humboldt lo rassomiglia a un paese devastato, è nondimeno il più ricco in nebulose; la più parte di esse comprendesi tra' paralleli de' gradi 50° e 80°. Il polo antartico è anch'esso decorato di due grandi macchie di tal genere conosciute sotto il nome di nuvole magellaniche.

La luce zodiacale che innalzasi sopra l'orizzonte come una piramide luminosa o immediatamente dopo il tramonto dalla parte dell'owest o prima dello spuntar del sole dal lato dell'est, e che forma un magnifico spettacolo nei giorni sereni

di aprile e maggio nelle regioni intratropicali, dee pure riguardarsi come una specie di nebulosa che o attornia il sole di un'atmosfera lenticolare come pensa Herschel, ovvero gira essa sola attorno al sole tra le orbite di Marte e della Terra come crede Humboldt.

410. Comunque si considerano le nebulose, esse aprono un vastissimo campo alle ipotesi e alle congetture. Non può mettersi in dubbio da un lato che esse non sieno per la più parte formate di gruppi di stelle: e l'imaginazione già fin da ora si perde in questa serie interminabile che intravede, di sistemi stellari che si raggranellano per formare altri sistemi, di firmamenti che cospirano a comporre altri firmamenti più grandi. Dall'altra parte se è vero, come sembra estremamente probabile, che oltre alla materia riunita in globi, un' altra ne esista luminosa e fosforescente disseminata nello spazio come una nebbia, e talora addensata come le nuvole, tal altra agglomerata attorno ad alcune stelle come l'atmosfera delle comete; possiamo a noi stessi fare la gran questione, quali sono la natura e la destinazione di questa materia nubilosa? È essa assorbita dalle stelle vicine in guisa da accrescerne la mole o da rimpiazzarne la perdita di calore e di luce? ovvero si va mano mano condensando per dare origine a stelle e a sistemi stellari al tutto nuovi? Epperò chi sa che le stelle attuali non fossero dapprima che semplici nebulose, e che in seguito non sieno nate dalla condensazione di una materia analoga a questa che tuttora resta a condensarsi? È più facile, dice Herschel, elevare questi problemi che esibirne una almen probabile soluzione. Tuttavia il solo poterli proporre, ai nostri giorni è un progresso della scienza.

411. Dalla materia disseminata nello spazio o addensata sotto qualunque forma passiamo a quella condensata in globi e che chiamiamo col nome generico di astri. Essi costituiscono parecchi ammassi o sistemi stellari come vedemmo: fermiamoci a questo nostro. Questo di cui noi facciamo parte, e che riguarderemo con Humboldt come un'isola nell'oceano dell'universo, forma uno strato appiattito, lenticolare, isolato da ogni parte. Sopra un terzo circa della sua estensione esso si divide in due lamine e presenta perciò guardato di taglio la forma di un Y. Lo strato di cui parliamo, deve aver la figura di un grand'anello ovale: e credesi che il sole col suo sistema sia situato eccentricamente nell'ampiezza della sua apertura e più da presso al punto ove la superficie si fende in

due, prossimo più alla regione ove brilla Sirio e meno a quella della costellazione dell'Aquila; finalmente se riguardiamo la spessezza dello strato stellario, il sole si trova verso il mezzo di esso.

412. Tutte queste asserzioni trovano una dimostrazione perentoria nel numero delle stelle che contansi rispettivamente nelle diverse regioni del cielo. Sir W. Herschel coll'uso de' suoi forti telescopi può dirsi il genio che scandagliò col suo palmo la profondità de' cieli: egli decompose pienamente la via lattea cioè quella zona visibile ad occhio nudo poco ampia, fosforescente e che taglia quasi nella direzione di un circolo massimo la volta visibile del cielo: i risultati delle sue osservazioni furono che essa com'erasi prima solamente sospettato, altro non è che un ammasso sterminato di innumerevoli stelle somiglianti a una minutissima polvere sollevata dal vento. Le altre stelle poi si ammassano in maggior quantità verso le regioni di qua e di là della via lattea e diminuiscono sensibilmente verso i punti che formerebbero i poli di questo gran cerchio. Se il nostro sistema planetario si trovasse situato ad una gran distanza da questo ammasso di stelle, la via lattea offrirebbe lo spettacolo d'un anello.

413. Se il numero degli elementi che compongono questo sistema, sgomenta l'astronomo, lo spazio da esso occupato è affatto al di là di qualunque comprensione intellettuale. Alcuni, dice Humboldt, sperimentano una gioja da bambini al meditare questi gran numeri che eccitano un senso di maraviglia sino alla stupefazione. Se l'immensità di Dio è un attributo, come qualunque altro, inconcepibile, certo però gioverà molto a darcene una idea benchè lontana la vastità dell'universo: questa considerazione se non altro solleva lo spirito dell' uomo e lo trasporta nelle regioni dell'infinito umiliandolo col raffronto della sua incalcolabile picciolezza; svela l'arditezza e la forza degli studi astronomici e confonde l'orgoglio con una folla di questioni che la scienza ha saputo proporre e conoscesi incapace a risolvere. Or dunque dal sole alla 61 del cigno la distanza è di 657000 raggi dell' orbita terrestre: la luce che arriva dal sole a noi, impiega circa 8 minuti e 18 secondi: eppure per venire dalla stella che abbiam citata, deve impiegare più di 10 anni. J Herschel supponendo sopra congetture molto probabili che la estrema piccolezza delle stelle della via lattea arguisca in esse una lontananza proporzionale, concluse da talune sue delicate osservazioni

fotometriche che quelle tra esse visibili solo al suo telescopio di 6 metri, se fossero create di nuovo, non sarebbero visibili dalla terra che dopo due mila anni. Di modo che il cielo che noi osserviamo e i movimenti che alcune di esse potrebbero rivelare ai nostri strumenti, non sarebbero che la storia di due mila anni fa. Il pensiero s'inabissa e si perde in questi calcoli senza potersi mai formare un'analogia anche approssimativa di quel che valgono di fatti tali cifre!

414. A quale scopo, domandano qui gli astronomi, crediamo noi che sieno stati fatti innumerevoli corpi di sì enorme grandezza e dispersi più o meno regolarmente nella immensità dello spazio? Ecco una questione che dovrebbe sciogliere la metafisica sui dati che le somministra l'uranografia. Ma ognun vede che la questione stessa nel suo modo di annunziarsi presuppone il principio di finalità. L'epicureo farebbe assai presto chiamando il caso in ajuto: ma il filosofo razionale che riconosce universalmente la mano donde uscirono tutte le cose, non può non sentire la forza della domanda. La natura è da Dio, essere onnipotente e sapientissimo. Alla sapienza infinita nulla riesce nuovo, inaspettato, imprevisto nell'esito e nello sviluppamento progressivo delle sue opere: alla onnipotenza nulla resiste, nessun passo, nessun movimento della natura fallisce di un apice dai limiti e dalle leggi assegnate. L'osservazione ci presenta un gran numero di sistemi siderei, taluni dei quali simulano all'aspetto una natura nello stato di formazione, altri più adulti e ove la materia accumulata in globi o sferoidi discernibili si approssima sempre più alla forma del sistema di cui noi stessi facciamo parte. In questo poi miriadi di elementi distinti più o meno scintillanti, ma tutti qual più qual meno di enormi dimensioni, e i più vicini, centinaja di migliaja di volte più distanti dal sole che questo non è dalla terra. Posti tali dati su cui la scienza non può esitare, crederemo che questa immensa creazione, questo lavoro incessante della natura che tuttora travaglia a condensar nuovi mondi, questo spettacolo di cui all'uomo non si rivela che una impercettibile particella e questa di un modo sommamente stentato ed imperfetto, altro scopo non abbia avuto che occupare utilmente le veglie silenziose di qualche astronomo?

Noi sappiamo dalla scrittura che il sole, la luna e le stelle furono fatte per noi. E del sole e della luna non muoveremo per ora questione. Ma che le stelle altro fine non abbiano

che illuminare il cielo la notte, è cosa inconcepibile. Bastava per ciò provvedere la terra di un'altra luna come fu fatto cogli altri pianeti maggiori, Giove, Saturno per esempio; e l'uomo ne sarebbe rimasto meglio servito. Diremo che le stelle ci servono a segnare taluni punti del cielo e perciò a formare il calendario, a dirigere il cammino de' legni in mare? ma anche a questo sarebbero state bastanti una ventina di stelle di prima o seconda grandezza, e rimarrebbero sempre inesplicabili le altre senza numero che a guisa di sporadi si aggruppano qua e là nell'oceano celeste. Resta un' ultima spiegazione; ed è che con ciò abbia voluto l'artefice divino confondere pienamente l'orgoglio di questa nobile creatura su cui avea prodigato i tesori della intelligenza e della libertà; dargli un piccol saggio dell'infinito, ed ammonirlo insieme che quando pure l'avrà tutto compreso, esso è immensamente al di sotto dell'infinito stesso. Noi potremmo svolgere se lo scopo di questo lavoro cel consentisse, un altro argomento che non meno di questo confonde ed umilia i calcoli e le approssimazioni dell'occhio e della mente umana, il mondo microscopico.

415. Ma ammessi pur come innegabili questi riguardi che la dottrina delle cause finali non saprà mettere in dubbio, chi ci vieta di credere che altri esseri intelligenti più o meno elevati dell'uomo sieno usciti dalle mani del Creatore e destinati a fruire dello spettacolo e della utilità di tanti altri mondi che il telescopio ci rivela? Si ammette oramai come probabile l'abitazione de' pianeti: ma è pure gran tempo che si cercano alla visione telescopica delle pruove a sostegno di un'altra congettura che le stelle, cioè questi enormi soli più grandi generalmente del nostro, sieno altrettanti centri di sistemi planetarì: e allora la possibilità degli abitatori si moltiplicherebbe a dismisura. Nulla di certo su di ciò han potuto raccogliere gli astronomi dalle osservazioni finor praticate: ma talune di esse tendono ad accreditare la verità di questo concetto. Esponiamole brevemente.

416. Si è osservato che le stelle comechè abbiano fin dall'antichità ricevuto il nome di fisse, tuttavia hanno de' moti lor propri, e taluni di essi soggetti a periodi, talmente che noi siamo indotti a sospettare nel cielo sidereo de' movimenti di rotazione o di circolazione analoghi a quelli che in forza della gravità hanno luogo nelle parti componenti il nostro sistema planetario. I principali fatti di questo genere riduconsi alle

stelle periodiche, temporanee e doppie e al movimento apparente di tutto il cielo. Diconsi periodiche talune stelle che senza muoversi apparentemente di luogo rispetto alle altre, vanno però soggette all'aumento o alla diminuzione alternativa nella forza della loro luce e splendore: alcune di esse giungono perfino alla quasi assoluta estinzione e poi al ravvivamento totale: somiglianti a un faro illuminato che colla luce intermittente avvisa il nocchiero del sottoposto ricovero. Una delle stelle più rimarchevoli in questo genere è l'*omicron* della costellazione della Balena segnalata già da Fabricio fin dal 1596, il cui periodo è di giorni 334. Duranti 15 giorni essa conserva il massimo suo splendore e sembra una stella di seconda grandezza; poi decresce talmente che per lo spazio di presso a 5 mesi si rende quasi del tutto invisibile, e poi torna di nuovo a poco a poco a ravvivarsi. Questa legge periodica suggerì l'idea che un corpo opaco circolasse attorno a tali stelle e venisse regolarmente a frapporsi tra esse e noi; appunto come la luna quando s'intramezza fra la terra e il sole, ne produce l'ecclissi al nostro sguardo. In tale ipotesi le stelle periodiche sarebbero veri centri di altrettanti sistemi planetari regolati da leggi perfettamente analoghe a quelle che spingono e infrenano i movimenti de' nostri corpi erranti attorno al sole.

417. Le stelle temporanee per lo contrario non presentano alcun periodo nelle loro variazioni. Chiamansi con tal nome quelle che in diverse epoche sono apparse e hanno data bella mostra di se e poi sono scomparse senza lasciarsi mai più vedere. La notizia di tali apparizioni rimonta per noi fino ai tempi d'Ipparco l'anno 125 prima di G. C. Celebre tra le altre tante fu quella che apparve ai tempi del rinomato astronomo Ticone Brahe nel 1572: l'apparizione fu talmente subitanea che l' astronomo tornando una notte dal suo osservatorio fu sorpreso dal vedere un gruppo di gente assembrata a guardare la nuova stella; la quale certamente se fosse stata visibile una mezz'ora prima, non avrebbe sfuggito agli occhi dell'osservatore. Comunque questo genere di fenomeni non attesti nulla in favore dell' esistenza di una gravitazione planetaria nel cielo, tuttavia esso insieme cogli altri ci riconferma nell' idea di un moto e di un' attività perpetua in quelle regioni che alla considerazione superficiale di uno spettatore ozioso presentano l' aspetto di una fredda ed inerte immobilità.

418. Ma avvi un genere di fenomeni che prova direttamente come le stelle obbediscon di fatti alle stesse leggi dinamiche della gravitazione universale cui van soggetti gli elementi del nostro sistema planetario, ciò sono le stelle doppie. Molte stelle osservate al telescopio risolvonsi ciascuna in due altre ben distinte e qualche volta anche in tre. Se si dessero pochi esempi di tal vicinanza, la si potrebbe scambiare per una coincidenza casuale della loro projezione ottica nello spazio. Ma circostanze tali accompagnano questo fenomeno che non lasciano oramai il menomo dubbio sulla intima relazione che dee legare tali sistemi binari o ternari. La più decisiva tra esse è quella annunziata per la prima volta da W. Herschel nel 1803, che esistono de' sistemi formati di due stelle una delle quali gira attorno all' altra con orbite regolari ; tra le quali si cita come la più rimarchevole la bella stella di Castore la cui rivoluzione è calcolata pel periodo di 334 anni. L'esistenza oramai confermata all'evidenza di tali movimenti ellittici e periodici è una pruova di più per dimostrare che la legge newtoniana della gravitazione si estende anche alla materia che compone i corpi degli astri. Ma avvi sempre una gran differenza: qui non si tratta più di rivoluzioni di corpi planetari o di lune o di comete attorno a un sole o ad un pianeta centrale: trattasi di soli che muovonsi attorno ad altri soli e che forse trascinano secoloro ciascuno il suo equipaggio di pianeti e di satelliti corrispondenti sottratti alla nostra vista per lo splendore abbagliante degli astri che gl'illuminano. Ecco un nuovo e libero campo a più vaste speculazioni, a sistemi che potrebbero escogitarsi senza fine.

419. A tutti questi importanti fatti aggiungasi il movimento proprio e non periodico di moltissime stelle nelle quali è stato gradatamente osservato che esse non trovansi più oramai allo stesso posto del cielo ove furon vedute dagli antichi. Tra queste distinguesi la μ di Cassiopea che muovesi di continuo e si sposta in ogni anno di 3'' , 74. Guglielmo Herschel osservò che il moto delle stelle seguiva generalmente in tutte una stessa direzione: donde venne in sospetto che tal movimento generale di tutto il cielo non fosse apparente; e che non dovesse ammettersi altresì un moto reale del sole con tutto il sistema planetario che gli appartiene. Questa ipotesi stabilirebbe un'analogia di più tra il moto solare e quello proprio delle stelle doppie l'una attorno all'altra.

420. Tra tutti gli astri luminosi per luce propria il sole è l'unico che indubitatamente possiamo riconoscere come centro de' movimenti di un sistema secondario composto di pianeti, satelliti, comete ed asteroidi somiglianti ai nostri aeroliti. A questi possiamo altresì aggiungere con molta verosimiglianza in primo luogo un anello di materia nebulosa di cui abbiamo fatto parola più sopra, e che produce quell'apparenza luminosa conosciuta sotto il nome di luce zodiacale. In secondo luogo nna moltitudine di asteroidi estremamente piccoli le cui orbite tagliano quella della terra o se ne discostano ben poco: coll'ajuto di tal supposizione si spiegano le stelle cadenti e le cadute reali degli aeroliti o pietre meteorologiche.

421. Il primo sguardo gittato di passaggio sopra la volta celeste è bastante a farci accorgere che oltre il sole e la luna vi sono alcuni altri corpi minori che mutano ogni dì sensibilmente di posizione rispetto alle altre stelle che apparentemente sembrano fisse. *Pianeti* od *erranti* li dissero gli antichi e ne noverarono cinque, Mercurio, Venere, Marte, Giove, Saturno. Credevasi dunque che il cielo tutto colle sue stelle raccomandate a una volta solida e trasparente girasse a ogni ventiquatt' ore attorno alla terra , conservando ciascuna stella il suo posto rispetto alle altre; ma che il sole, la luna e i cinque pianeti allogati ciascuno nella sua propria sfera si muovessero indipendentemente dal cielo stellato e guadagnassero così o perdessero ogni giorno qualche cosa nel loro cammino. Copernico richiamando un'antica dottrina dei pitagorici, insegnò a riguardare il sole e non la terra come centro del sistema planetario ; e spiegò colle leggi della prospettiva il moto apparente del sole e delle stelle. In questa dottrina che dopo vari contrasti la vinse sull'antica di Aristotele e di Tolomeo, la terra non è più che un pianeta come gli altri, tra Venere e Marte, e la luna un satellite o pianeta secondario della terra. Galileo adottando la nuova teorica di Copernico inventò o perfezionò il telescopio ; e con questo mezzo che un giorno dovea servir di veicolo per penetrare nelle più rimote contrade della volta celeste , scovrì che Giove avea pur le sue lune o satelliti. Lune e satelliti si scopersero quindi in Saturno e poi financo in altri pianeti la cui notizia è di data più recente, come in Urano. Urano fu il primo pianeta aggiunto da Herschel al catalogo degli antichi: e tanto esso quanto

i precedenti trovansi nella estensione di quella zona del cielo che dicesi il zodiaco. Piazzi dall' osservatorio di Palermo annunziava l' esistenza di un pianeta fuori del zodiaco e la cui orbita veniva a riempire nel cielo un vano che era tra quello di Marte e di Giove troppo più grande che non esigeva la progressione già osservata tra le distanze degli altri pianeti. L'importanza di questa scoperta crebbe a dismisura quando se ne aggiunse un nuovo, Pallade nelle vicinanze di Cerere: allora furon creduti entrambi schegge o frammenti di una stessa massa primitiva: si sospicò che altri minuzzoli prodotti dallo stesso caso sieno potuti andar dispersi ne' dintorni di quel sito. Ai sospetti, alla sfida di Olbers rispondeva propizio l'evento, Giunone e Vesta furono scoverte per questa via. Altri calcoli di tutt' altro genere e che non è dell' istituto di quest'opera specificare, indussero le Verrier a presentire l'esistenza di altri pianeti, e dopo lui parecchi astronomi a continuarne le scoperte ed accrescerne il numero. Tant' é quel che fa al caso nostro, è solo il concluderne che la materia nello spazio non è distribuita a caso: e che appena che l'intelligenza umana abbia afferrato il bandolo di questa complicata matassa, la natura risponde ai suoi calcoli e l'osservazione giustifica l'arditezza delle congetture.

422. Dicasi altrettanto del moto delle comete: fu questo anticamente creduto talmente irregolare e capriccioso che l'apparizione di una di esse riguardossi come foriera di disastri e di universale sconquasso. La scienza si mise pazientemente a calcolarne le apparizioni e il cammino: giunse a riconoscerne alcune nel loro ritorno, a numerarne il periodo, a tracciarne l'orbita, a predirne l'apparizione Questi corpi indocili ad ogni legge ricevettero il giogo del calcolo e furono trovati mansi ed innocui; erranti come gli altri per trajettorie ellittiche, ma eccentriche assai più che non sono quelle de' pianeti , si lascian distinguere a un'atmosfera di materia cosmica fosforescente che si traggon dietro o da cui comunque si veggono attorniati. Il numero delle comete è sterminato ; ma son ben poche quelle le cui orbite e i cui ritorni sieno stati finor calcolati. Quella che ritorna più spesso, è la cometa di Encke che ha un periodo di tre anni e mezzo.

423. Tutte le ragioni, dice Humboldt, ci portano a credere che le stelle cadenti, i bolidi e le pietre meteoriche

sieno de' piccoli corpi che si muovono attorno al sole e descrivono delle sezioni coniche obbedendo puntualmente, come i pianeti, alle leggi generali della gravitazione. Quando questi corpi vengono ad incontrare la terra al limite della nostra atmosfera divengono luminosi, e spesso allora essi si scheggiano in frammenti ricoperti di uno strato nerastro e brillante che cadono in un stato di riscaldamento più o men forte. Assicura lo stesso A. per esperienza fattane da lui stesso in diverse regioni del mondo ove tali fenomeni son più frequenti, che non solo le stelle cadenti sono assai spesso intramezzate da bolidi, ma ancora che i loro dischi apparenti, le strisce luminose e le velocità reali delle une e degli altri non presentano diversità essenziali; ma solo si differenziano nel più e nel meno.

Al fenomeno de' bolidi si connette quel delle pietre meteoriche che cadendo dall'aria sprofondansi talvolta fino a 305 metri al di sotto del suolo. Il fenomeno succede d'ordinario a questo modo: dapprima sul cielo sereno apparisce una piccola nebbia molto oscura: poi a traverso varie esplosioni somiglianti a colpi di cannone le masse meteoriche precipitano al suolo. Sono state osservate somiglianti nuvole percorrere intiere contrade e seminarle di frammenti di varia grandezza e di natura identica. Qualche volta, ma assai di rado, cadono a cielo perfettamente netto senza nebbia o nuvola che li preceda. Le più grandi masse meteoriche che si conoscano, son quelle di Bahia nel Brasile, e di Otumpa nel Chaco aventi 2 metri in 2 $^1/_2$ di lunghezza. La cronaca di Paros ne ricorda una caduta in Aegos Potamos nella Tracia l'anno in cui nacque Socrate. Le analogie lascian congetturare che i fatti riferiti sieno tutti della stessa natura ed abbiano una cagione somigliante: ma qual sia questa causa, quale la forza che determina tali fenomeni, è tuttora un problema oscuro nella scienza ed aspetta altre osservazioni e più accurati confronti per esser pienamente discifrato.

CAPO III.

Costituzione fisica della terra.

424. Fermiamoci frattanto alla terrà, il solo pianeta che ci è dato osservare da vicino e sottoporre a tutti i sensi. La terra siccome dicemmo più sopra, è in relazione intima col sole, in parte ancor colle stelle per le tre vie della luce, del calorico e della gravità. Se è vero che il sistema solare si muove nello spazio rispetto alle stelle, bisogna dire che esso sente la forza della gravitazione verso qualcuna di esse o più di una. Ma lasciando stare le congetture, egli è certo che a noi arriva la luce delle stelle: ne proviamo altresì gli effetti calorifici? noi nol possiamo asserire. Il corpo che a noi fa sentire sopra ogni altro tutte e tre queste influenze, è certo il sole. Per la gravità la terra si muove con movimento diurno attorno al proprio asse ed annuo per un'orbita ellittica di cui il sole occupa uno de' fuochi. Tal moto le è comune a tutti i pianeti. Per la luce essa è sempre illuminata in poco più della metà della sua superficie sferiodale, attesa la grandezza maggiore del corpo illuminante sopra l' illuminato. Per lo calorico finalmente la temperatura esteriore ne è variabile secondo gli aspetti e le posizioni che essa prende rispetto al sole. Dai raggi calorifici riflessi sulla superficie si scalda e si eleva la temperatura dell'atmosfera, che però è ghiacciata ai poli ove l' azion riflettente della terra è nulla, fredda più o meno sulle cime delle alte montagne, comechè queste sieno direttamente percosse dai raggi di un sole equinoziale; perchè scarsissima è a quell'altezza l' irradiazione della terra.

425. Questa circostanza determina la distribuzione della flora e della fauna sulla superficie del globo: le piante e gli animali per vivere han bisogno ciascuno un clima suo proprio. Se la differenza dei climi dipendesse solo dalla latitudine dei luoghi, le piante e gli animali di un dato clima non potrebbero affatto allignare fuori di quel parallelo. La provvidenza ha multiplicati i climi sotto la stessa latitudine. Nelle montagne gigantesche della catena delle cordigliere d'onde è dato deliziarsi della vista di tutto il cielo, ivi stesso le zone si sovrappongono l'una all'altra; epperò a diverse altezze si veggono crescere e prosperare di una vegetazione vergine e rigogliosa

tutte le famiglie delle piante: nei monti di Cundinamarca, del Quito e del Perù veggonsi di un colpo d'occhio i maestosi palmeti, le foreste umide di bambusa, la famiglia de' musacei e le altre piante proprie del clima equinoziale: al di sopra di queste forme spiegano la loro chioma le querce, le nespole, le rose canine e gli ombrelliferi come nelle nostre contrade europee.

426. La terra è una massa sferoidale isolata nello spazio. La maniera come ci si mostrano i legni quando essi appariscono sulla linea estrema del mare, ci assicura che la superficie ne è in tutti i punti convessa. La spedizione di Magellano e tutti i viaggi fatti da tre secoli in qua, mostrano che se ne può percorrere in giro la superficie e tornare dal lato opposto sul punto di partenza. Finalmente l'ombra che essa gitta sul disco lunare nelle ecclissi di questo suo satellite, e l'analogia cogli altri pianeti, tutto ci conduce al risultato che essa si approssima alla figura sferica.

Tuttavia la sua figura non è mica una sfera geometrica, bensì una sferoide schiacciata ai poli, elevata all'equatore. Cio risulta dalla misura dei gradi del meridiano che crescono nelle latitudini equatoriali, scemano verso le polari. Parimenti la gravità delle masse che pesano sopra la terra, è maggiore verso i poli che verso l'equatore; e perciò bisogna dire che la superficie de' poli è più vicina al centro che quella delle regioni equatoriali. Ciò provano i fisici dalla semplice osservazione che un pendolo egualmente lungo oscilla più rapidamente ai poli che all'equatore. Ora posta la stessa lunghezza le oscillazioni son tanto più veloci quanto è maggiore la gravità; epperò questa è maggiore ai poli; e la superficie verso questi punti è più vicina al centro della terra di quel che sia all'equatore.

427. Questa figura da molto tempo osservata fece sospettare ai geologi che la terra primitivamente si fosse trovata per qualche tempo nello stato di una pasta ruotante. E veramente se una sostanza di una consistenza molle si faccia girare ravvoltolata ad un asse, in pochi giri si addosserà talmente sopra se stessa che prenderà la forma sferoidale attenuandosi presso all'asse e accumulandosi in maggior quantità verso un equatore che non tarderà a farsi discernere. Questa congettura ai nostri giorni è divenuta una teorica delle più fondate che possa esibire la scienza. Difatti tutto c'induce a credere che la massa terrestre originariamente siasi trovata in fusione per l'attività di un calore eccessivo superiore di molto a quello che potreb-

bero produrre le cause attualmente conosciute sopra la sua superficie. Questa tesi è confermata dalle seguenti pruove.

I. Calore centrale. Si conosce che le variazioni di temperatura prodotte all'aperto dalla diversità delle stagioni e delle ore del giorno, scendendo a pochi metri sotto terra nelle grotte, non si fanno più sentire, e solo vi si mantiene costante la temperatura al grado medio che suol toccare nell'anno sulle regioni immediatamente sovrapposte. Ma innoltrandosi ancora un poco al di sotto di questo punto, la temperatura si accresce successivamente a misura che si va più in dentro con un aumento di 1 grado per 33 metri di profondità. Da questa costante osservazione risulta che innoltrandosi per 3 chilometri o per 3000 metri al di sotto della temperatura costante, vi si deve trovare un calore di 100 gradi che è quello appunto dell'acqua bollente; e che se questa legge continuasse regolarmente, a 20 chilometri si avrebbero 666°, temperatura alla quale la maggior parte delle sostanze conosciute sulla superficie del globo sarebbero tenute in fusione. Verso il centro, cioè a 6366 chilometri avremmo per conseguenza 200000 gradi temperatura di cui non possiamo formarci alcuna idea. Egli è credibile pertanto che a certo punto la temperatura dell'interno della terra si equilibri e non cresca più oltre mantenendo nello stato di fusione la sostanza che forma il nocciolo del nostro pianeta.

Dalle precedenti osservazioni risulta non solo che la terra sia stata primitivamente nello stato liquido; ma anche che la scorza finora raffreddata non oltrepassa per alcune sostanze i 20 chilometri, per altre tutto al di più i 40 che equivalgono a miglia 13 $^1/_2$ o 27 circa. Questa doppiezza è così piccola cosa che rappresentata sur un mappamondo del diametro di un palmo, appena equivale a quella di uno o due fogli di carta.

428. II. Fenomeni che modificano attualmente la superficie della terra. — Questi riduconsi ai tremuoti, ai sollevamenti e agli avvallamenti del suolo tanto subitanei che progressivi e all'apparizione di nuovi monti e di nuove isole, epperò alle isole che scompajono o che mutano di tempo in tempo il livello e la forma loro, ai vulcani tuttora in attività e a quelli in assai maggior numero estinti, dei quali o ci parla la storia o ci rimangon le pruove nelle forme coniche delle montagne e nella natura del terreno di che si compongono. Tutti questi fenomeni universalmente manifesti in ogni punto della superficie del globo, e che possono vedersi registrati fin ne' trattati più elementari di geologia, attestano chiaramente l'esistenza di un

fuoco sotterraneo che sollevò un dì le catene de' monti mentre ancora la crosta esteriore della terra era poco ben consolidata, che apresi tuttavia l'adito all'atmosfera esterna per mille bocche e meati tuttora in attività, che scuote a quando a quando una maggiore o minore estension di paese trascinando e involgendo bene spesso tra le sue ruine non solo intere città, ma ben anco monti e colline, drizzando la corteccia del suolo come in due pareti inclinate in opposte direzioni e scavando tra questi due argini delle voragini o delle valli più o meno sprofondate; cambiando perciò il corso de' fiumi e ben anco il bacino de' laghi e dei mediterranei. Questo fuoco sotterraneo somministra la materia inesausta ai vulcani che da più migliaja di anni a memoria d'uomo vomitando una massa liquida e infiammata coprono e disertano le campagne sottoposte, seppelliscono intere città e accumulano tutt'intorno enormi macigni di lave, di basalti, di pomici, di cenere e di lapillo.

429. III. Effetti del raffreddamento. — La crosta esteriore della terra è giunta oramai a tale stato di raffreddamento che dopo una lunghissima serie di anni non si osserva affatto alcuna diminuzione sensibile di temperatura per effetto del calore terrestre che venga a mancare. Ma da principio non dovette esser così. Prima di arrivare allo stato presente la superficie del globo dovette passare per tutti i gradi intermedi di raffreddamento da quel calore che ne teneva la massa in fusione, a questo che attualmente si mantiene sensibilmente costante. Segue da ciò che gli animali e le piante che ora vivono solo entro i tropici, allora poteano vivere da per tutto e forse meglio nelle regioni polari che nelle equinoziali. Difatti è così: le cave di carbon fossile di cui abbondano i paesi settentrionali, altro non sono che resti di una vegetazione ricchissima che un tempo dovette coprire il suolo a quella latitudine ove oggi sarebbe impossibile che vivessero e prosperassero tali piante. Si scorgono chiaramente nelle masse carbonifere le impronte di alti coniferi, di palme, di felci, di cicas e di altre piante che oggi non vivono se non verso la zona torrida. Dunque la temperatura di quelle contrade dovette un tempo essere assai più calda dell'attuale. Parimenti riguardo agli animali si sa che l'elefante non vive oggi più ne' climi ghiacciati della Russia, della Siberia e del nord della Lapponia. Eppure se ne son trovati e se ne trovan tuttora in quei paesi non solo i resti e gli ossami sepolti sotterra; ma anche intieri cadaveri colla carne fresca e i peli ben morbidi, imbalsamati tra massi

di diaccio perpetuo ne' mari della Lapponia. L'esistenza di tali resti dell'antico mondo rende manifesta la mutazione notabile de' climi avvenuta sulla superficie del globo; e non potendosi questo cambiamento attribuire alle relazioni tra la terra e il sole, bisogna cercarne la causa in un raffreddamento instantaneo o graduale della crosta minerale del globo.

430. Dai fatti finora esposti procuriamo di cavare nuovi argomenti per confermare le dottrine metafisiche stabilite nella teologia.

Teorema I. Lo stato primitivo della terra dimostra la creazione.—Coloro che vollero evitare questa conseguenza che ad ogni passo si trae dalla contemplazione della natura, ebbero ricorso al progresso in infinito, ammettendo una serie interminata di cause e di effetti che si confondesse nel pelago dell'infinito e facesse perder di vista la ricerca della causa prima. Or ecco il bisogno della causa prima fuori della terra per ispiegare la serie de' fenomeni terrestri, di quei soli cioè che sottopongonsi alle nostre minute osservazioni. Difatti la terra come abbiam veduto, è isolata nello spazio: essa non comunica colle masse celesti se non per la gravità e per la diffusion della luce e del calorico. Nissuna di queste tre forze è capace a spiegare i fenomeni dell'organizzazione e della vita. La causa dunque di questi fenomeni non può trovarsi nei cieli, nè negli aspetti delle costellazioni come falsamente insegnarono gli astrologhi: essa o è nella terra o é fuori della natura corporea. Ma non é nella terra: perchè questa nello stato primitivo di fusione e d'incandescenza non era peranco idonea a mantenere ed alimentare i viventi; la vita dunque ha una cagione fuori e al di là della natura corporea. Or noi vedemmo che la prima formazione de' viventi è una vera produzione sostanziale; epperò una creazione propriamente detta (n.° 61): esclusa dunque la possibilità della importazione delle razze da un altro mondo, si esclude il progresso all'infinito; la vita degli esseri organizzati terrestri ebbe una causa prima, e questa non potè essere che creatrice.

431. Prepariamoci adesso la strada ad altri teoremi colla esposizione di ulteriori fatti geologici. Avvenuto il primo raffreddamento nella parte liquefatta che ruotando conformavasi in isferoide, questo leggerissimo velo di granito dovette più volte e in mille punti cedere alla forza espansiva del liquido contenutovi e fendersi in mille crepacce e aprirsi nu-

merosi meati verso il di fuori. Quindi le più antiche catene e i sistemi di montagne primitive; da questa causa pure i vulcani che ardevano ad ogni passo come ce lo addimostrano tuttora le splendide tracce che se ne rincontrano in tutti i punti del globo. Ben presto i vapori tenuti fino allora sospesi, pel raffreddamento avvenuto nell'atmosfera passarono allo stato liquido, e la terra fu sepolta dalle acque: nuovi sollevamenti lasciarono alcuni punti all'asciutto, ed ecco l'arida emergere dal seno de' mari. Alla parola del Creatore la vita apparisce sulla terra, e questa fecondata dal cenno onnipotente germoglia le piante e le erbe aventi ciascuna la semente giusta la sua specie. Questa prima vegetazione, come vedemmo, fu ricca e vigorosa, e crebbe e si estese principalmente verso le regioni del nord ove l'obbliquità de' raggi solari temperava alquanto l'eccesso del calore centrale che tuttora agiva a traverso della tenue scorza minerale. Incendi e catastrofi novelle distruggono le ricche foreste de' palmeti e de' cicas di quella prima epoca, e seppelliscono nel suolo sterminati tesori di carbone che avrebbero un di formata la ricchezza di quel suolo e compensatolo con usura della fredda avarizia di un terreno già troppo ghiacciato per servire oramai alle opere dell' industria agricola. Frattanto i mari si popolano di un numero sterminato di conchiglie, e nuove rivoluzioni prodotte da nuovi sollevamenti lasciano a nudo repentinamente quelle contrade ove sotto le acque multiplicavansi a dismisura le conchiglie. Queste rimaste all'asciutto, interrate nel fango o nella sabbia perivano, conservando intatta la loro spoglia calcare cogli apici, cogli aculei, colle minime particolarità caratteristiche della specie e della varietà. Da questo sedimento conchigliare ingenti banche formavansi di tufo calcare che avrebber dovuto un giorno formare la piattaforma delle nostre spiagge, preparare livellate pianure alle praterie, alla costruzione delle città, somministrare il punto fermo alle fondamenta e il materiale alla fabbrica, all'intaglio, all'ornato de' nostri edifici; monumenti parlanti di un mondo che fu, indizi non dubbi che accusano le acque del mare di aver visitate più volte le nostre contrade e di essersene più volte ritirate.

432. I fossili non si limitano solo alle piante e alle conchiglie: gli animali tutti che attualmente vivono sopra la faccia del globo, trovansi qual più qual meno nello stato fossile. Ma se ne trovano inoltre parecchi la cui esistenza disparve oggi nè più s'incontra in paese alcuno. Il mastodonte quadrupede

sdentato di forme colossali, il megalosauro, lucerta di circa settanta piedi di lunghezza, il pterodattilo, lucerta volante, le enormi tartarughe dal guscio di cinque piedi sono animali di specie perdute le cui ossa fossili veggonsi per opera di sommi naturalisti e specialmente di Cuvier ricomposte, supplite e classificate nel museo di Parigi e in altri delle dotte capitali. Tra gli animali di ordini inferiori totalmente estinti enumeransi i trilobiti, i belemniti, gli ammoniti ed altri molti.

433. Tali depositi di esseri organizzati rimasti sepolti nel seno della terra non appartengono tutti alla stessa epoca. Difatti osservando attentamente gli strati che compongono la crosta esterna del nostro globo, si presenta un fatto molto degno di considerazione. Presso al piede delle grandi catene di montagne si osservano, come nelle pianure, degli strati prodotti dal sedimento di un liquido che vi si disseccò. Contengono essi pure delle conchiglie, ma involte in un cemento più duro che nelle pianure adjacenti, e le loro specie si allontanano da quelle tuttora viventi assai più che quelle delle pianure: ma quel che è più degno di considerazione, gli strati trovansi inclinati giusta il pendio delle montagne, o anche ritti e verticali. Questi strati non poggiano già sulle pianure, ma penetrano sotto la lor superficie e si estendono a segno che se ne può seguire la traccia fin dove si vuole. Talvolta quando gli strati obbliqui non sono gran fatto inclinati, la lor sommità è coronata da strati simili in natura agli orizzontali delle pianure sottoposte. Talchè egli è evidente che gli strati obbliqui sono più antichi degli orizzontali, e che questi vi furono sovrapposti. Or se si osserva la natura degli strati obbliqui, si troverà ch'essi pure in altro tempo furono orizzontali. Ciò si dimostra dalla giacitura parallela delle loro superficie come se anch'esse fossero nate da sedimento di sostanze sciolte o nuotanti nell'acqua, dalle conchiglie ch'essi contengono, le quali non poteano restar pendenti a pareti inclinate nè con tanta regolarità aderirvi; e finalmente dai ciotti rotolati che vi si trovano, giusta la squisita osservazione di Elia di Beaumont, coll'asse maggiore parallelo alla inclinazione del piano esterno della collina. La stessa pruova si trae pure da quelle conchiglie che poteron pigliare la giacitura determinata dalla figura loro giusta le leggi della gravità.

434. Ciò mostra ad evidenza che il mare prima di formare gli strati orizzontali ne avea già fatti degli altri che da cause qualunque esse fossero, furono fracassati e scomposti. E dopo

questa catastrofe rimasto sulle parti meno elevate o tornatovi novellamente per formarvi i nuovi strati, le punte più prominenti rimasero come isole sporgenti sulla superficie della nuova innondazione.

435. Le sostanze contenute ne' diversi strati variano secondo la loro antichità e secondo i paesi. I terreni più antichi si mostrano di un aspetto più uniforme: si è creduto che i porfidi e i graniti formassero l'infima e la più antica parte della corteccia finora esplorata della terra: generalmente parlando le più alte catene nella lor sommità compongonsi di rocce granitoidi: i più recenti strati per lo contrario variano notabilmente secondo le contrade ove si trovano. Quindi allorchè per le prime catastrofi la superficie del mare fu divisa con isole e continenti, ne' diversi bacini dovettero succedersi altri sconvolgimenti ove l'acqua teneva in dissoluzione sostanze diverse e per lo più racchiudeva de' corpi organizzati.

436. Gli esseri organizzati degli strati inferiori immediatamente al di sopra del granito somigliano poco o nulla a quei degli strati superiori. Le conchiglie più basse son per lo più di specie già perdute come i belemniti e gli ammoniti; e quelle degli strati superiori trovano le analoghe viventi ne' mari vicini. È avvenuta dunque sulla terra una successione di catastrofi ciascuna delle quali produceva delle innondazioni più o meno universali. Da' depositi di tali innondazioni conosciamo gli esseri che popolavano allora la terra ne' quali troviamo pure una serie da' più antichi e conosciuti generi e specie alle nostre congeneri e fino a quelle che depositate nel terreno più mobile e superficiale, non differiscono sensibilmente dalle viventi. Dunque quando il mare ebbe per l'ultima volta abbandonate le contrade ora scoverte, viveano a un di presso le stesse specie che ora esistono.

437. Tra mezzo agli strati marini se ne trovano di depositi di acqua dolce, ovvero di sostanze vegetabili ed animali che non vivono nell'acqua: dunque non solo le catastrofi furon successive, ma tra l'una e l'altra dovette passare del tempo, nel quale la terra lasciata a nudo, potè ricevere dalle montagne vicine un terriccio vegetabile; vestirsi di piante, allevare una o più generazioni di animali; e dopo dovette essere un'altra volta ricoperta dal mare.

438. Ma per quanto se ne sia cercato entro tali reliquie, non è venuto fatto di ravvisare de' fossili che appartengano alla specie umana. Non iscorgesi entro gli strati regolari della su-

perficie del globo, tra gli scheletri rinvenuti ne' terreni gessosi delle contrade finora esplorate alcun vestigio non che di ossa, ma neppur di arte umana benchè rozza, non una punta di ferro, un chiodo, un coltello di pietra o altro simile lavoro che attesti la esistenza contemporanea dell'uomo all'epoca in cui la natura offeriva ad ogni tratto di sì spaventevoli spettacoli. Gli scheletri umani rinvenuti nella Guadalupa furon creduti da Cuvier corpi di uomini naufragati; perocchè si trovavano entro una crosta di madrepore sminuzzate, di coralli e di altre produzioni attuali di quei mari. Si è anche citato non so qual esempio di avanzi umani in qualche strato regolare. Ciò proverebbe tutt'al più che qualche strato o la parte di esso più superficiale siesi formata dopo la esistenza dell'uomo. Però è sempre vero che la estrema rarità di ossa o di opere umane e l'assenza totale negli strati più profondi e più antichi prova 1° che l'uomo non è antichissimo sulla terra; 2° che il globo e gli esseri organizzati sono probabilmente esistiti lungo tempo prima della produzione dell'uomo;e che all'epoca di quelle catastrofi che produssero le stratificazioni regolari, quando la terra era in preda diciam così ai dolori del parto, visitata successivamente dalle acque e poi rivestita di vita e di vegetazione rigogliosa; quando l'aspetto del globo presentava altresì una lotta tra le specie divoratrici e carnivore, come i sauri enormi,le jene da un lato, e i rosicchianti e gll erbivori dall'altro, a tal epoca dico, in cui l'uomo sarebbe certo rimasto vittima di tali feroci razze, quest'essere destinato a padroneggiar la natura, non era ancora comparso in questo magnifico teatro.

439. Questa esposizione sistematica de' fatti che compongono in breve la storia della creazione, sembra in apparenza contraria sotto alcuni punti di vista a quella lasciataci da Mosè ne' primi capi del genesi: ma in realtà i risultati della geologia son venuti di giorno in giorno vie maggiormente a confermarla. Tutta la difficoltà sembra consistere nel racchiudere nel corto periodo di sei giorni la serie delle generazioni successive che suppongonsi necessarie per ispiegare le stratificazioni diverse del nostro globo e fossili che esse contengono. Questo spazio assegnato alla creazione dal racconto mosaico parve troppo angusto ai geologi, e chiesero secoli per far succedere tutto questo. Si pensò dapprima che potessero spiegarsi i fossili col diluvio di Noè: ma la posizione degli strati, la conservazione presso che intatta delle più fragili e delicate

conchiglie che vi si contengono; l'alternarsi infine degli strati marini co' depositi di acqua dolce fecero ben presto conoscere 1° che il mare dovette dimorare a lungo e pacificamente in quei luoghi che oggi contengono tali resti, e durarvi tanto che si moltiplicassero ivi stesso le conchiglie, rimaste poi a secco dal subitaneo ritornarsene delle acque; 2° che la terra lasciata a nudo dovette col tempo coprirsi di terriccio vegetabile trasportatovi dalle prossime montagne e dar luogo a una ricca ed annosa vegetazione di cui pure si scorgono sullo stesso punto le reliquie non dubbie. E così più volte dovettero succedersi tali avvenimenti e produrre l'alternativa degli strati terrestri e marini che in più luoghi chiaramente si osservano.

440. Diverse teoriche sono state ideate per accordare i risultati della geologia colla narrazione biblica. Eccone due delle più rimarchevoli: la prima é del Desdouits e del Buckland; i quali tengono che questo successivo avvicendarsi di mare e di terra asciutta, di vita aquatica e atmosferica sia accaduto in tempo precedente la creazione de' sei giorni, e intermedio tra la produzione della materia o del caos, e quella della luce. In questa dottrina tutto resterebbe allogato entro quel periodo indefinito che viene solamente accennato da Mosè ne' due primi versetti. *In principio creavit Deus caelum et terram: terra autem erat inanis et vacua; et tenebrae erant super faciem abyssi, et spiritus Domini ferebatur super aquas.* Pretendono i patroni di questa sentenza che dopo l'ultima e universale innondazione, la terra si rimanesse vuota di viventi, ricoperta dalle acque; e perciò stesso l'atmosfera fosca e ottenebrata dai densi vapori sollevati per tutte queste dolorose agonie a cui era stata soggetta fino allora la superficie del nostro globo. Che indi a un cenno dell' Onnipotente le tenebre, collo sciogliersi de' vapori, si diradarono, e la luce rallegrò di nuovo la faccia della terra. E dopo ciò seguì tutto il resto della creazione ne' sei giorni coll'ordine narrato dal sacro storico. A ciò fu indotto il Buckland dal credere che tutte le specie fossili fossero estinte e nessuna di esse rassomigliasse alle viventi: il che è falso parlando degli strati superficiali; ed anche ne' più profondi si conservano sempre certe analogie che rendono inverisimile questo pensamento, questa creazione sì bella ed ordinata non per altro che per esser distrutta, e poi ricominciata quasi sopra basi più solide, perchè non corresse un'altra volta lo stesso pericolo.

441. L'altra opinione è di Deluc, Cuvier, Marcello de Serres

ed altri scrittori anche cattolici che interpretano i giorni per epoche di una durata indefinita. Anche i padri della Chiesa non si mostrano al tutto alieni dall'attribuire ai sei giorni una interpretazione diversa dalla comune. Modernamente molti scrittori ecclesiastici, come tra gli altri l'eruditissimo card. Wiseman e i pp. Perrone e Pianciani han pensato che salva la fede fosse lecito dare ai giorni della creazione una durata più o meno lunga, facendo notare che la voce *joum* impiegata nel sacro testo non è sempre nelle divine scritture un giorno naturale, ma spesso un tempo indefinito, come, *il giorno del Signore, il giorno della retribuzione, della vendetta* ec.

442. Con tutto ciò resterebbe sempre una difficoltà a sciogliere, cioè che questi giorni nella narrazion di Mosè son definiti dall'alternativa di luce e di tenebre: «Dio chiamò la luce giorno e le tenebre notte; e si fece del vespro e del mattino il primo giorno.» Al che potrebbe rispondersi che ne' primi tre giorni non essendo ancora comparso il sole, quest'avvicendarsi di luce e di tenebre poteva essere originato dall'addensarsi e diradarsi alternativo de' vapori prodotti dalle subitanee catastrofi cui andò soggetta la terra.

La difficoltà maggiore comincia dal quarto giorno in poi, laddove si dice espressamente che in questo dì creato o apparso la prima volta il sole, è destinato a scompartire i mesi, ut sint *in signa*, le stagioni, *in tempora*, i giorni, *in dies*, e gli anni, *et annos*. Qui dunque non è più in arbitrio di chicchessia il prendere gli anni e i secoli per giorni. Pure neanche in questo luogo il sacro testo determina la durata effettiva di tali giorni. Sappiamo ch'essi furon misurati dal moto apparente del sole, ma non ci è noto quanto durasse ognuna di tali rivoluzioni. Intanto la geologia domanda secoli per far succedere su di un medesimo suolo le sue varie generazioni di animali aquatici e terrestri, le sue produzioni marine e di acqua dolce, le razze perdute de' sauri, de' mastodonti, degl' ippopotami e che so io? poi farli innondare e seppellir dalle acque, quindi disseccata la palude, introdurre nuovi viventi; e cresciuti e multiplicati, dar luogo alla ipotesi di altri allagamenti e di depositi lenti e successivi. Nulla io veggo in tutto questo che direttamente si opponga alla genesi. Il giorno e la notte son costituiti dall'alternarsi reciproco della luce e delle tenebre. Ne' primi tre è lecito supporre la luce sparsa dovunque, e la terra non poteva altrimenti in tale ipotesi sottrarsi ai suoi benefici influssi che coprendosi di torbide e va-

porose esalazioni. Negli altri l'alternativa della luce e delle tenebre è attribuita alla presenza del sole che scopriva la sua faccia ora ad una or ad un'altra regione della terra.

Or dove si dice che i moti planetari succedevano allora con quelle stesse leggi con che si compiono adesso? quando mai fu scritto nella bibbia che quei moti si facessero per curve ellittiche, come fannosi oggidì, e che la terra compisse le sue rotazioni in ventiquattr'ore?

443. Riflettasi finalmente che i giorni di quell'epoca non doveano misurarsi col nostro calendario, perchè allora gli uomini non esistevano: e lo storico scrive per essi e non pe' mastodonti o pe' mammut. Ora se anche oggidì nelle regioni polari vi sono giorni che durano ben sei mesi, che maraviglia se allora in cui non c'erano esseri intelligenti cui premesse il computo esatto del tempo, ve ne fossero di mille anni? E mille anni in faccia al Signore sono come il giorno di jeri che volò.

444. La geologia anzi, l'astronomia e le scienze fisiche co' loro rapidi incrementi tendono vie maggiormente a confermare l'esattezza e la precisione del racconto mosaico. Facciamo un brevissimo comentario dell'opera de' sei giorni. *Nel principio creò Dio il cielo e la terra, e la terra era informe e vuota.* Creò Dio da principio, produsse dal nulla la materia del mondo; questi sterminati isoloni di nebulose che per la gravità delle parti componenti cominciarono a condensarsi e a distinguersi gradatamente gli uni dagli altri. Tanto bastava alla notizia primitiva del cielo, cioè di tutta la materia che non servirebbe alla composizion della terra. Rivolgendo quindi a questa in particolare l'attenzione, essa per quel momento altra idea non presentava che del caos, di quel misto, di quella pugna di sostanze chimicamente eterogenee di cui serbaron memoria tutte le antiche cosmogonie. Aggregato d'innumerevoli particelle senza forma determinata e senza alcun essere organizzato che avesse nome speciale, informe e vuota.

E lo spirito (o il fiato) del Signore spirava sopra le acque. In quest'oceano di materia agitabile trasportata rapidamente dalle leggi della gravità, come la polvere di un campo è trasportata dalla forza del vento, menava veramente un turbine agitatore che ne teneva in movimento la massa.

E Dio disse, sia luce, e la luce fu. Credono alcuni poter vedere in questo sublime versetto un'allusione al sistema

delle ondulazioni, avvegnachè vi si parli di luce prima che fossero il sole e gli altri corpi celesti. Ma nella terra possono benissimo esistere delle cause di questo fenomeno, senza il bisogno di ricorrere al sole, alle stelle ed ai pianeti. Gli elementi messi in grande agitazione per la gravità che tendeva a farli ravvicinare e comporsi, vengono di fatti a contatto, si combinano insieme, formano un nucleo solido che divien centro di gravitazione comune, e che si accresce gradatamente fino a guadagnare tutti i principj chimici che gli ruotano attorno. In tale multiplicità di combinazioni chimiche e specialmente in quella dell'idrogeno e dell'ossigeno per la formazione dell'acqua, una prodigiosa quantità di calorico e di luce sviluppasi, la massa tutta s'infiamma: il cenno di Dio comandò agli elementi che si combinassero, e la luce fu. Tal è la bella ed ingegnosa spiegazione di questo versetto data dal p. Pianciani, e che noi troviam comodissima a stabilire la distinzione tra la luce del primo giorno e la creazione del sole e degli altri corpi celesti luminosi.

E il vespro ed il mattino (ovvero come altri intendono) *il principio e il fine composero il primo giorno.*

Disse inoltre Dio, si faccia il firmamento (lo spazio, l'atmosfera) *in mezzo alle acque, e divida le acque dalle acque: e fece il firmamento e divise le acque che erano sotto il firmamento da quelle che erano sopra il firmamento: e chiamò cielo il firmamento; e del vespro e del mattino si fece il secondo giorno.*

Firmamento nelle scritture è lo spazio: ma vi si distingue dal firmamento del cielo. Il primo esprime questa bassa atmosfera, il secondo l'etere, la materia imponderabile sparsa universalmente nello spazio a traverso della quale si propagano la luce e il calore, e forse anche la gravità. Or qui si parla del firmamento atmosferico. La combinazione degli elementi in una massa ignita, la formazione dell'acqua e l'innalzamento eccessivo della temperatura dovettero tenere per lungo tempo l'acqua già formata in uno stato di vapore, mescolata non solo all'elemento atmosferico, ma bensì a una infinità di sostanze semicombuste che attorniavano la terra di un'aureola vaporosa, appunto come veggiamo in certe nebulose che presentano un nucleo vestito tutto intorno di materia sottile. Formavasi frattanto la terra a sferoide per l'effetto della rotazione; ma cessando a poco a poco le novelle combinazioni, la temperatura della parte esteriore del pianeta tendeva ad equilibrarsi con quella dello spazio, e raf-

freddandosi lentamente dava luogo da una parte alla formazione della corteccia solida minerale, dall'altra al passaggio de' vapori allo stato liquido e allo sgombramento dell'atmosfera. Allora, come avviene dopo le grandi tempeste, le nuvole o si condensano in gocciole e posansi sopra la terra, o si sciolgono completamente nell'atmosfera e vi producono il sereno. La superficie della terra essendo tuttora uguale e levigata, facilmente fu tutta ricoperta dalle acque; mentre una porzione di queste scioltesi completamente andarono a trovare nell'atmosfera quelle regioni ove le costrinse a stare la gravità.

Tale era lo stato delle cose quando Dio comandò che le acque terrestri occupassero de' luoghi determinati e lasciassero a nudo ed asciutto una parte della terra. *Disse* dunque *Dio, si raccolgano le acque che sono sotto il cielo, tutte in un luogo e apparisca l'asciutto. E chiamò l'asciutto terra, e la massa delle acque, mare.* Ecco l'effetto de' primi sforzi della massa interna tuttora liquida contro una superficie assai tenue testè solidificata. Il bacino de' mari non potea scavarsi senza che al tempo stesso si sollevassero le giogaje de' monti. Qui comincia quella serie di sollevamenti che dà origine alle varie catene, ai sistemi generali di montagne che tracciarono le grandi rughe sulla superficie del nostro pianeta. La forma generale che affettano i grandi sistemi, tende alla figura circolare; e quei che sembrano prodotti da una cagione comune, segnano sul mappamondo de' circoli concentrici: e tale sarebbe stato l'effetto naturale delle ondate di una massa liquida interna che si agita e solleva l'esterna scorza che la infrena.

Rimasta appena la terra a nudo dalla innondazion delle acque, ecco apparire la vita nelle isole e ne' continenti. Dio comanda che *la terra germogli le tenere erbette e gli alberi di alto fusto atti a fruttificare e a maturare il seme ciascuno giusta la sua specie.* La geologia si accorda perfettamente con questa parte e con tutto il resto della divina narrazione. Difatti la creazione degli esseri organizzati dividesi in quattro epoche successive. La prima stabilisce la vita vegetativa che manifestasi non solo nelle piante, ma ancora in quegli animali inferiori ove appena trovasi qualcosa di più de' fenomeni di semplice nutrizione, di accrescimento, di riproduzione. Viene in seguito quella che i fisiologi chiamano vita di relazione, la sensibilità, cioè, l'istinto, poi successivamente la sagacità, l'astuzia, la docilità, e finalmente nel più alto grado

l'intelligenza, la volontà, la moralità. Questi vari gradi di perfezionamento vitale prendono dapprima un certo sviluppamento ne' pesci (compresivi senza dubbio i rettili aquatici) poi negli uccelli che tutti insieme costituiscono la seconda epoca della creazione organica. Essa acquista una elevatezza maggiore ne' mammiferi che appajono alla terza epoca, e finalmente tocca il più alto grado di perfezionamento nell'uomo che chiude l'opera della creazione, che riceve un'anima ad imagine di Dio ed è destinato a presiedere a tutto il resto degli animali.

Egli era naturale che appena create le piante, il principio del quarto giorno fosse contrassegnato dall'apparizione del sole e delle stelle e dal cominciamento de' tempi e delle stagioni. O sia che esso risplendesse allora la prima volta per propria luce, o che i vapori di che annebbiavasi l'atmosfera terrestre, non ne lasciassero penetrare i raggi liberi e chiari infino alla terra, tant'è prima della creazione degli animali aerei e terrestri dovette precedere quella del sole la cui luce ed influenza calorifica è per gli animali un elemento indispensabile di vitalità.

445. Quanto alla produzione degli esseri organizzati, essi ci si mostrano in natura collo stesso ordine col quale si racconta la loro apparizione nella Bibbia. I resti che noi ne troviamo ne' depositi riguardati come i più antichi, sono le spoglie calcarie di certe polipaje, le stampe, e qualche volta ancora le scorze testacee di taluni molluschi acefali, i crostacei trilobiti e i frantumi vegetali che ammassati han formato l'antracite de' terreni devoniani. L'abbondanza, la spessezza di questi strati combustibili annunzia già una potenza assai vigorosa di vegetazione che ci fa credere che le piante siano esistite gran tempo prima degli animali.

446. I pesci non si scontrano se non ne' depositi carboniferi: i rettili han lasciate le spoglie loro ne' terreni che vengono immediatamente appresso: e gli uccelli la cui creazione è dal Genesi collocata alla stessa epoca, ma in secondo luogo, lasciarono le impronte delle loro zampe in un altro terreno immediatamente a questo superiore. I mammiferi giungono molto dopo: se se ne trovano prima alcune tracce, esse appartengono agli ordini meno perfetti: i loro depositi trovansi in abbondanza sol ne' terreni terziari. Le spoglie umane non appariscono in alcuno di tali strati che furon sollevati dal sen delle acque e che formano parte degli attuali continenti:

donde segue, conchiude Beudant al quale abbiam prese in prestanza queste particolarità, che l'essere privilegiato della creazion generale non si mostrò sulla faccia del globo che dopo gli animali di cui noi troviamo le reliquie fossili: egli ha una data relativamente assai più recente. Gli ossami dell' uomo dovrebbero cercarsi solamente ne' depositi formati sotto le acque da altre catastrofi posteriori alle già narrate: e noi non ne conosciamo che una sola, il diluvio di Noè. Essi appariranno quando nuovi rovesci distruggendo lo stato presente metteranno a nudo e solleveranno il fondo di quelle acque ove giaccion sepolte le spoglie ingojate dal diluvio. Ma allora la specie umana sulla terra non sarà più: chi sa a quali altre creazioni sarà riserbato questo suolo, quali altre intelligenze più perfette dell'umana studieranno i resti di quest'altra specie perduta e ne ricomporranno gli scheletri a fianco di quelli del mastodonte e del megalosauro. Tali sarebbero le induzioni della scienza: ma le speranze dell'umanità hanno un appoggio più elevato: l'uomo il cui destino non si limita all' esistenza attuale, animato da un principio di vita incorruttibile, sentesi fatto per l'immortalità. Se la prevaricazione e il delitto dannaronlo alla fatica e alla morte, la grazia del divino Riparatore lo rialza alla speranza del riposo, del risorgimento, del guiderdone.

447. I fatti finora narrati ci spianano abbastanza la via a stabilire una dottrina metafisica che ne sarà come il frutto propostoci in tale esposizione.

Teorema II. La natura è fatta in grazia dell'uomo. — La tesi ammette che tutto l'universo sia fatto per noi; ma non esclude che esso possa essere stato creato altresì in grazia di altri esseri intelligenti. Or che anche i cieli sieno fatti per l'uomo, ce lo attesta la Bibbia: « Creò Dio una lampana maggiore che presiedesse al giorno, e una minore che sorvegliasse alla notte, e le stelle: si facciano de' luminari in cielo perchè servano ai segni, ai tempi, ai giorni e agli anni. » La filosofia conferma questo vero. Se la terra è per l' uomo, per lui sono ancora il sole, la luna e gli astri. Si conosce difatti che la vita degli esseri organizzati sopra la terra dipende dagli aspetti diversi del cielo e precisamente da quelli del sole rispetto alle diverse regioni del nostro globo: senza l'alternativa de' giorni e delle stagioni la vita scomparirebbe dal mondo; e quest'alternativa dipende dalle leggi della gravità che regolano i movimenti del pianeta e da quelle della propaga-

zion della luce e della irradiazion del calorico che temperano gli estremi ardori della estate e i rigori eccessivi del verno; determinano la caduta delle piogge e delle nevi, il flusso del mare, lo spirare de' venti periodici ec. Il cielo dunque è fatto per noi. Per noi sono le stelle in particolare senza le quali mancheremmo di calendario nella serie de' tempi, di guida nell'immensità dell'oceano.

Ma più specialmente la creazion della terra con tutti gli esseri che vi fecero la loro apparizione o temporanea o duratura, addimostra in tutte le sue vicissitudini uno scopo diretto di preparare a quest'ospite un alloggio conveniente. L'uomo apparisce l'ultimo di tutti i viventi; perchè e la terra e gli esseri organizzati erano destinati a suo servizio. Gli animali sono per l'uomo, e le piante per gli uni e per l'altro; epperò era necessario creare prima le piante, aspettare un lungo lasso di tempo finchè si sviluppassero abbastanza e coprissero della loro immensa e doviziosa varietà una gran parte della superficie del globo, pria d'introdurvi gli animali, e quelli in particolare che ne aveano più bisogno e dovean trovarvi l'alloggio, il nido, il covacciolo, il pascolo d'ogni sorte. Così parimenti gli animali doveano trovarsi abbastanza multiplicati e diffusi all'apparire dell'uomo che si sarebbe servito delle lor carni e pellicce, che li avrebbe soggiogati al lavoro e adoperati alla cultura del suolo.

Frattanto il suolo non abbastanza rassodato nelle sue basi soffriva di tempo in tempo violente convulsioni. Intere generazioni di vegetabili e di animali vi restavano completamente distrutte e degradate alla condizione di semplici minerali, di fossili. Una generazione di più o di meno di tali esseri costava un sol detto al Creatore; la organizzazione, la sensibilità, l'istinto nascono e periscono egualmente nelle mire del Signore quando si tratta di preparare uno sgabello fermo sotto i piedi dell'essere intelligente, scopo supremo della creazione. Nella loro ruina noi ammiriamo l'antiveggenza dell'Artefice che ascose nelle viscere della terra tanta ricchezza. Quei siti ove la temperatura raffreddavasi notabilmente, ove la vegetazione verrebbe in seguito scarsa e stentata, saranno un giorno abitati da uomini. Ciò basta perchè la provvidenza prepari a' futuri abitatori nelle cave di carbone un compenso abbondante alla sterilità del clima. Mercè di tal elemento attiveranno l'industria, le manifatture, il commercio; creeranno una nuova forza meccanica in natura, domineranno le terre e i mari.

Ma al momento in cui l'uomo apparirà, il travaglio angoscioso della natura sarà finito: gli occani e i continenti non muteranno più i confini loro prefissi. Se un'ultima rivoluzione distrugge la vita sulla faccia del globo, se l'uomo è involto in questa ruina, questa catastrofe è strumento di vendetta nelle mani di Dio, è una memorabile lezione lasciata alla posterità, un titolo alla gratitudine de' superstiti maravigliosamente preservati dalla comune ruina.

CAPO IV.

Della vita.

448. Noi non ci tratterremo ad enumerare tutte per singolo le diverse sostanze che compongono la scorza minerale della terra nè le forze che la natura mette in opera per ottenere i composti chimici che forman come la base di tutte le altre composizioni. Ognuna di queste ricerche ha una scienza che di proposito vi si occupa: e la metafisica non ha altra incombenza se non di ricavarne quelle generalità che posson direttamente farsi servire alla cognizione di Dio creatore e dell'uomo, scopo supremo di questa terrestre creazione. L'uomo è un essere organizzato, senziente, intelligente; ecco tre ordini di vita: che cosa è dunque la vita in generale; e in che differiscono i tre generi di vitalità che conosciamo su questa terra; quali ne sono le classi principali, e su quali principj si ordinano e si distinguono, di che natura è il principio di vitalità organica, animale, intellettuale? Ecco le questioni che ci rimangono ancora a percorrere.

449. La *vita* definiscesi *un'attività interna che tende incessantemente al proprio perfezionamento.* Dimostriamo partitamente la esattezza di questa nozione. Vita è alcun che di più della semplice esistenza; perocchè non tutto ciò che esiste, dicesi vivo: quest'errore che fu di molti, come Sprengel, Virey, Federico Schlegel, Schelling, Hegel ed altri, confonde la natura inorganica colla organizzata, e il semplice movimento fisico coll' azione spontanea. Essa non sa addurre in favor suo altra pruova se non questa che tutta la natura è in uno scambio perpetuo di azioni e reazioni. L'idea dell'azione vitale è tutt'altra, e noi ne scorgeremo tosto la differenza da ogni altra sorte di movimento di ordine inferiore.

L'azione vitale ha questi due caratteri essenziali, ch'essa procede da principio interno, e che è ordinata al perfezionamento proprio dell' essere vivente. Per intenderli ricorderemo che ogni essere ha una tendenza sua propria ad operare di un modo piuttosto che di un altro: questa tendenza ne costituisce la natura. Ora tra le diverse attitudini ad operare ch' esistono ne' diversi esseri, talune esi-

gono di essere appagate e meritano a rigore il nome di tendenze, perchè appagate che sieno, l'essere si fa migliore e più perfetto: altre sono indifferenti al loro esercizio; e quando si esercitano, non fanno tutto al più che determinare un nuovo composto diverso dal primo, o un nuovo modo di essere della stessa sostanza, che non può dirsi più o men buona dell'antecedente, perchè il bene o il male di tal risultamento è tutto relativo a noi che ce ne serviamo, e ai nostri bisogni. Tal è la condizione di tutti gli esseri organizzati.

450. Avviene tutt'altrimenti nelle piante e negli animali, ove qualsivoglia mutazione determinata dalla propria virtù naturale è sempre un atto che tende a sviluppare ulteriormente il proprio individuo o a rimettere e riparare qualche perdita sopravvenuta, o finalmente a preparare nuovi individui della propria specie perchè sottentrino a quelli che cedono alla debolezza di loro natura. Gli esseri che nel loro operare tendono alla perfezione di loro stessi e alla propagazione della propria specie, son quelli precisamente che diconsi vivi. Gli altri che non hanno sortito dalla natura tal modo di operare, diconsi morti o privi di vita.

451. Non basta che l'essere ottenga col tempo o possa ottenere un grado qualunque di perfezionamento, perchè possa dirsi vivo. Bisogna che ciò faccia per impulso interno della propria natura, non già per esterno artifizio o per opera altrui. Così non diciam vivo il marmo che veggiamo conformato in una statua; benchè a modo nostro di vedere abbia esso acquistata una perfezione che prima non avea. Tal perfezione è sempre esterna e relativa alla forma di uomo o di cavallo che esso esprime, ed è bene tutto proprio di noi che ne prendiamo diletto, non già del marmo che resta nè più nè meno quel che era in seno alla rupe donde fu tagliato. Ma quel che più monta, è questa una perfezione che il marmo ottenne per opera e virtù dell'artista. Laonde per giungervi non esercitò in modo alcuno la propria attività: epperò se manifesta una perfezione, questa si deve tutta all'ingegno ed alla mano dell'uomo che gliela seppe imprimere. La vita è dunque un'attività interna che tende incessantemente al proprio perfezionamento, come l'abbiam definita.

452. L'idea di vita ci chiama quindi a quella di una perfezione propria: perfezione fu da noi definita(1) l'appagamento

(1) Vol. I, n° 263.

di qualunque natural tendenza; e perfezione vera l'adempimento di quella tendenza suprema alla quale tutte le altre van subordinate. *Perfezione* vien da *perficere* e questo da *facere*, ed è mettere il compimento ultimo ad un' azione, dar l'ultima mano ad un'opera; la perfezione dunque appartiene all'operare degli agenti: ma se questi non si prefiggessero un intendimento ed un fine da ottenere, tutte le opere sarebbero egualmente perfette; perchè l'effetto corrisponde sempre alla quantità e alla natura fisica della forza che vi s'impiega. Il solo caso in cui esso resta al di sotto del grado prefisso, è quello in cui altra è l'intenzione dell'artefice ed altri i mezzi e le forze che esso impiega. L'idea di perfezione adunque suppone un intento, uno scopo prefisso all'operante, e de' mezzi materiali più o men conducenti ad ottenerlo. Corrispondere all'intendimento e al fine dell'agente, è ciò che costituisce la perfezione speciale di una cosa.

453. Tutto ciò ch'esiste, è per un fine; perchè tutto ordinato sapientemente dal Creatore a manifestazione di se e de' tesori della sua gloria: ma non ogni cosa ha un fine che compiesi in se medesima. Ecco il fondamento della distinzione tra' viventi e i non viventi. I primi hanno un fine e vi tendono incessantemente finchè non l'abbiano raggiunto: esso negli esseri inferiori all'uomo non va al di là della organizzazione materiale del proprio individuo, dello sviluppamento di tutte le sue forze fisiche e della procreazione di altri esseri a se somiglianti nella natura e nella specie. Nell'uomo si solleva in immenso, siccome quegli in cui la vita fisica è ordinata alla intellettuale e alla morale. Ma è sempre vero che dove veggiam balenare un raggio di vita, ivi troviamo un fine da compiersi nell'individuo stesso e nella propria specie; e una tendenza incessante ad asseguirlo coll'uso di quei mezzi che la natura seppe acconciamente proporzionarvi.

454. Posto che la vita è principio interno di perfezione propria, egli è manifesto che perfettissima ella è in colui che contenendo in se il principio di ogni perfezione o la pienezza dell'essere, non tende ad acquistarla per gradi, ma ne gode incessantemente come di cosa sua propria e connaturale. Il primo vivente è Dio, sorgente ed autore di ogni vita.

Di che si scorge che la continua tendenza, la mutazione, il moto non entrano come elementi necessari nella nozione di vita, ma come caratteri propri de' viventi creati cui fu segnata una meta da raggiungere per successivo aumento, come avvie-

ne in tutti i viventi che popolano questa bassa terra e che nascono imperfetti.

455. Dio dunque è il primo vivente perchè è perfetto: egli crea, e creando opera per se stesso e per manifestare altrui la propria grandezza. Tal manifestazione si fa all'uomo e alle nature intelligenti: ma queste che scorgono da per tutto le tracce dell'essere e della potenza divina, ne ammirano più specialmente la sapienza nella organizzazione e nella vita. Siccome Dio è vivente perfetto, perchè opera in tutto a riguardo di se medesimo, così la creatura allora si dice viva quando le si può attribuire una specie di perfezione sua propria avente un fine da compiersi in se medesima. Tra gli esseri che non posseggono per natura tutta la perfezione di cui son capaci, ma la raggiungono coll'azione, diremo che chi opera sempre pel proprio bene possiede la vita nel grado più elevato e perfetto, chi sempre per l'altrui ne è assolutamente destituito, e chi sta nel mezzo di questi due estremi, manifesterà tanto più alto il grado della sua perfezione vitale, quanto è maggiore il numero degli esseri che stanno a suo servizio, minore quello degli altri cui esso è subordinato.

Questa stessa subordinazione costituisce la differenza essenziale tra gli atti vitali e i non vitali: quei che possono riferirsi a un fine interno, si reputeranno vitali, quei che non vi si possono in modo alcuno rapportare, non si reputeranno tali. Così la pianta che si nutrisce traendo i succhi dalle sostanze che le stanno attorno, e matura il suo frutto, esercita un'azione vitale: ma quando si distrugge e disfà nel ventricolo di un animale, contribuendo colla sua sostanza ad alimentar quella di quest'altro, cessa di vivere ed opera come corpo morto e passivo.

Nell'uomo la vita trovasi al massimo grado, non già solo perchè egli non è ordinato ad altri che a Dio e a manifestarne la virtù, ma altresì perchè ciò stesso ei non ottiene distruggendo e sacrificando il proprio essere; perfezionandolo anzi e sublimandolo a quella dignità ed eccellenza alla quale Dio stesso si piacque di ordinarlo. Perocchè può un essere servire ad un altro colla distruzione assoluta della sua sostanza, come tutto ciò che si adopera per alimento, e può servirgli con dispendio sol della sua forza, come gli animali che ci alleviano colla loro fatica: e questo secondo modo è meno ignobile del primo, perocchè è atto vitale ancor esso, quantunque accenni maggioranza e sovranità in colui che se ne giova, dipendenza

e servitù in quello che appresta l'opera sua. E veggiamo che anche l'uomo non isdegna di prestare ad altro uomo somiglianti servigi, nè dalla sua condizione li reputa alieni. Ma v' ha di quelle potenze o piuttosto facoltà negli esseri viventi, che usandone, non si consumano; e se l'uso ne è conforme alla natura, si fanno migliori e a maggior perfezione si volgono. Tali sono nell'uomo l'intelletto e la volontà, che non solo egli non tiene a vile adoperare in altrui beneficio, ma la nobiltà di sua condizione in ciò stesso fa consistere che possa a bene comune e l'ingegno e il volere e l'opera stessa impiegare. Per altro operar pei suoi simili, egli è un operar per se stesso e per la propria specie.

Tutte le cose servono all'uomo e si consumano per lui; ed egli, propriamente parlando, non serve ad essere alcuno della natura. Se cura amorosamente il suo cane o il cavallo, se pasce il canarino che tiene imprigionato nella gabbia, ciò fa per se stesso, pel servizio che ne trae, o pel diletto che prende di tali bestiole. L'uomo è dunque anche per questa parte il più perfetto tra tutti i viventi abitatori della terra.

456. I viventi che popolano questo nostro mondo, han tutti un corpo: nascere, svilupparsi e resistere alle malattie sono i tre fatti universali ai quali possono ridursi tutti gli altri che osservansi ne' viventi organizzati. Siccome la materia inorganica conserva quanto è da se inalterabile il proprio stato se un agente esterno non viene a mutarlo, e in questo caso resiste alla mutazione con reazione uguale e contraria all'azione; così la proprietà essenziale de' corpi vivi è quella di rinnovar di continuo gli elementi di loro composizione, nutrendosi di sostanze somministrate di fuori e assimilandole alla propria; e con tal mezzo sviluppare gradatamente i loro organi, resistere all'azione di quelle cause che attentano alla loro esistenza, riprodurre altri esseri della stessa specie destinati a succeder loro nello sviluppo e nelle funzioni della vita. Gli animali propriamente parlando, se ne eccettuiamo l'uomo, non sortirono dalla natura un fine più elevato di quello de' vegetabili. Riguardo a noi possono esserci più o meno utili delle piante, giusta i bisogni della nostra vita ai quali li facciamo servire: ma per essi esistere, svilupparsi, multiplicarsi, è tutto quel tanto cui possono aspirare. Ciò che li distingue dalle piante, è propriamente il mezzo dato loro dalla natura per supplire ai bisogni della vita. Questo mezzo è appunto il senso di cui tutte le buone ragioni ci danno a credere che sieno de-

stituite le piante: e al senso si associa per servizio dell'animale la forza locomotrice mercè la quale trasferiscono le loro membra e il corpo tutto da un punto all'altro nella superficie della terra affine di procacciarsi e preparar l'alimento, ed allontanar tutto ciò che riuscirebbe pernicioso alla loro conservazione.

457. Se noi riguardiamo nell'uomo la sola organizzazione esteriore, stenteremo alquanto a distinguerlo dagli altri animali. La struttura dei suoi organi benchè più delicata e squisita di quella de' bruti, non è però totalmente superiore a quella degli altri che compongono la scala animale. L'intelligenza e la libertà è ciò che propriamente lo distingue dagli altri esseri senzienti e lo fa arbitro e sovrano della natura; un raggio solo di questa luce che debolmente si manifesti nelle tribù più degradate e selvagge, basta a segnare una essenzial differenza tra l'uomo e il bruto.

Di che si scorge fin da ora che la vita delle piante e degli animali non essendo ordinata più oltre che a sviluppare e conservare l'organismo, è tutta materiale e non va più oltre della morte; laddove quella dell'uomo destinata a svolgere e perfezionare l'intelligenza e l'arbitrio non è circoscritta alla esistenza del corpo organico, comechè ne dipenda nell'uso di quelle facoltà che alla materia van congiunte.

458. Le particelle della materia possono congiungersi insieme in due modi, o perchè le une cercano le altre, e queste vicendevolmente le prime con azione e reazione uguale e contraria, o perchè una forza unica e centrale si aggiunge alla tendenza naturale de' singoli elementi, modifica tal tendenza, gl'investe tutti, e riunendoli li fa servire a tali funzioni che manifestano uno scopo e una direzione comune. La forza del primo genere fu detta *chimica*, quella del secondo *vitale*. Possiamo dunque dire che la forza chimica è propria degli elementi o delle singole particelle, e la vitale appartiene al composto in quanto organico, e sciolta tale specie di organizzazione, perisce.

459. Teorema. Esiste nei corpi vivi una forza centrale distinta dalle affinità chimiche e dalle altre proprietà fisiche o dinamiche della materia di cui essi compongonsi. — E primieramente se un composto si mantiene in virtù dell'affinità propria delle singole particelle, riducendolo in parti, conserverà il suo essere, lo stato di sua aggregazione in ciascuna di tali particelle; perchè non si è mutata la relazione scambievole delle une rispetto alle altre; ma solo cambiarono le relazioni delle

parti maggiori rispetto al tutto. Così fatto in pezzi il composto chimico, ritiene in ciascuno de' suoi frantumi lo stesso essere, lo stato medesimo di aggregazione che era nel tutto. Esso non è dunque atteggiato da una forza centrale ed unica che investa tutte le particelle, ma da forze proprie di ciascuna di esse parti, tali perciò che queste parti le ritengono e portan seco anche dopo di essere state separate dal tutto. Epperò il loro essere non dipendeva dal composto, ma la composizione anzi risultava dalle singole forze de' componenti.

Viceversa se un composto esiste in virtù di una forza estranea a ciascuno de' componenti, che gl'investe tutti e li soggetta alla sua azione; qualunque parte separata da questo tutto perderà presto o tardi lo stato e l'essere che avea nel composto, perchè lontana dal tutto non potrà risentire l'influenza della forza centrale. Così difatti avviene ne' corpi vivi le cui parti recise dal tutto, risolvonsi più o meno completamente ne' loro componenti primitivi e tornano ad obbedire alle antiche forze chimiche. Dunque quei che diciamo corpi vivi, son veramente investiti da forza unica e centrale che penetra fino nelle intime parti del composto senza confondersi con alcuna di esse, e le collega insieme sì strettamente, che finchè vi esercita la sua influenza, la crederesti un principio, una virtù propria di ciascun elemento: ma quando dopo la morte o il taglio o qualsivoglia altro guasto che rende un membro inetto alle funzioni vitali, ne la vedi a poco a poco allontanare e lasciarlo in preda alle forze primitive della materia, allora ti accorgi chiaramente che una virtù estranea ed avventizia teneva quella parte in comunicazione col tutto e vi eseguiva quelle funzioni che alla sua organizzazione sembravano tanto connaturali.

460. II. Si dimostra la esistenza di un principio vitale da ciò che nella materia bruta l'azione parte sempre dai componenti, va al tutto, e in esso si arresta: ma nel corpo vivo dal tutto si rifonde nelle parti. Nei corpi inorganici le parti hanno una tendenza a comporre il tutto, ma questo così formato persiste nel suo stato e non esercita alcuna reazione verso i suoi componenti: non così negli esseri organizzati dove il tutto reagisce contro le parti; e queste adempiendo ciascuna alle particolari funzioni, mantengono nel suo essere il tutto, perchè esso possa tornare a diffondere e scompartire in quelle la virtù vitale. Ciò si dimostra in fatto tanto nella vita organica quanto nell'animale: nella prima ciascuna parte ha sempre due uffici; l'uno

le è proprio come a dato organo particolare; ed è quella specie di assorbimento o di secrezione cui esso è destinato; così del ventricolo è propria la digestione, del cuore la formazione del sangue, dei polmoni la respirazione ec. L'altro ufficio che hanno gli organi, è generale per tutti, ciò è di concorrere ciascuno colla sua azione al mantenimento generale della vita: la vita così mantenuta per l'armonia di tali funzioni si spande per tutti gli organi e li rende idonei a compiere ciascuno le proprie; e gli organi vivi ed attuosi col loro esercizio conservano la vita e riparano le perdite che va facendo ad ogn'istante.

Questa scambievole azione e reazione delle parti e del tutto manifestasi anche più chiara nella vita animale. L'organo riceve un impulso da un oggetto presente, e ne è modificato di una maniera sua propria. Se in esso non fosse più che un semplice tessuto materiale, la cosa resterebbe qui: ma all'azione, allo stimolo, alla modificazione organica, succede nello stesso istante una reazione di tutt'altra natura, che la fisica non sa spiegare, e di cui non è testimonio altri che la coscienza di colui che la fa: essa è l'azione del sentire, che tutti conosciamo per esperienza, e che nessuno sa definir con parole. Ora la modificazione degli organi incomincia dalle estremità, dalle parti operanti come tali e si termina al centro, al tutto; e la sensazione va dal centro, da quei che è tutto l'animale; e si termina nelle parti, le cui modificazioni sono dall'animale avvertite. È propria dunque dei composti vivi questa mutua corrispondenza di azione tra il tutto e le parti. Ma ciò esige che come le parti hanno delle forze proprie, indipendenti dalla loro composizione, così il tutto, il composto sia animato da una forza centrale che non risulti da quelle dei singoli componenti: e questa è appunto la forza vitale che asseriamo.

461. III. Carattere essenziale de' corpi vivi è che essi manifestano sempre un fine, un disegno che compiesi internamente: ogni stato del loro successivo sviluppo è una nuova perfezione prodotta dalla virtù del precedente; ed è insieme una nuova tendenza a ricevere nel susseguente una perfezione ulteriore. Quando la perfezione individuale è giunta al pieno sviluppamento, è già idonea e matura per propagarsi e diffondersi nella specie, e preparare nel teatro della natura altri individui destinati alle stesse funzioni, a manifestare gli stessi disegni, a compiere lo stesso fine. Questa perfezione che nelle piante e nei bruti si ottiene solamente collo svi-

luppo della vita organica, ha un limite che non può oltrepassare: ma nell'uomo destinato a svilupparc, mercè l'intelligenza, una vita morale, non conosce limiti, non confini; siccome illimitato è il vero che esso apprende colla sua ragione, infinito il bene e la felicità cui aspira co' suoi appetiti.

E per lo contrario la materia bruta persiste sempre nel proprio stato, finchè una causa esterna non viene a determinare una nuova composizione: e in tal caso la mutazione portò seco la distruzione del primo essere, e ne determinò, ne perfezionò un secondo. Quel che si dice delle operazioni chimiche, con più ragione si deve intender delle azioni meccaniche. Le macchine muovonsi per impulso esterno; ciascun pezzo ne mette in movimento un altro, e questo un altro e così via discorrendo, finchè si giunge all'effetto inteso dall'arte umana che così li dispone a proprio vantaggio. La macchina dunque col muoversi non ottiene alcun grado di perfezione interna: essa è diretta al bene ed al perfezionamento altrui; e l'ottiene con dispendio e distruzione propria.

Se i corpi vivi tendono a un continuo perfezionamento, contengono in se un principio interno di mutazione, di movimento, di sviluppo. Questo principio non è proprio di ciascuna melecola indipendentemente dal tutto; perchè una melecola, cioè quella minima particella per forze naturali indivisibile, non muta giammai lo stato di sua composizione, e solo cambia rispetto alle altre, aderendo loro o distaccandosene. Dunque se nel composto vivente operassero solo le forze chimiche, si otterrebbero sempre nuovi composti diversi da quelli che si scompongono. Ma mercè i vari assorbimenti e le secrezioni il composto vitale si conserva sempre nella stessa natura, e solo si sviluppa gradatamente e si fortifica: dunque non è già la forza delle singole particelle quella che vi mantiene la vita, ma qualche principio unico che tutte le investe, e conserva nel composto un essere sempre costante a traverso del perpetuo avvicendarsi di parti che vanno e sottentrano. Quindi nel composto chimico le parti sono le stesse che ne' componenti; e tuttavia ne nasce una sostanza di natura diversa, come la natura dell'acqua è tutt'altra da quella dell' idrogeno e dell'ossigeno di che si forma: e nel vitale il tutto si mantiene lo stesso, benchè le parti mutino e si succedano incessantemente.

462. IV. La esistenza di una forza speciale ne' corpi vivi distinta dalla materia di che risultano, si dimostra dalle tre

principali funzioni che contraddistinguono la vita de' corpi in generale, nascere, svilupparsi e conservarsi resistendo alle malattie.

I corpi vivi nascono da altri esseri viventi della stessa specie, i corpi bruti si formano dall'azione scambievole degli elementi: il chimico può riprodurre i secondi e non già i primi. Questa impossibilità di una sintesi artifiziale per gli esseri organizzati ci porta ad ammettere in essi una forza che non si trova in alcuno degli elementi in particolare, ma in tutto il corpo organico finchè esso gode della vita. Ammessa la quale, si spiegherà agevolmente il fatto: il chimico può riprodurre i sali, i cristalli ec. perchè egli non fa altro che applicare gli elementi e metterli in circostanza di agire gli uni sugli altri. Or posto che ciascuno di essi contiene già in se la forza di concorrere per parte sua alla combinazione, la sola applicazione degli uni sugli altri basta ad ottenere il composto. Ma quando ne' componenti non è la forza che si ricerca nel tutto, allora l'avvicinamento di essi non produce nulla. Così avviene ne' corpi organici: dunque l'organismo dipende da tutt'altra forza, la quale si comunica da altri corpi vivi e si aggiunge agli elementi.

463 V. Nello sviluppamento de' corpi vivi si osservano le seguenti particolarità. Molti individui della stessa specie con varietà di alimenti e di trattamento, valendosi di sostanze diversissime, riproducono costantemente lo stesso tipo: viceversa gl'individui di specie diverse cogli stessi alimenti sviluppano forme totalmente diverse. Questo secondo fatto si osserva assai comunemente nelle piante di uno stesso giardino che vivono tutte bene nello stesso suolo e con uguale cultura; eppure nessuna di esse generalmente parlando traligna dalla sua specie o razza, ma riproduce nel tronco, nelle foglie, ne' frutti le stesse forme invariabili. E per lo contrario i componenti chimici quando concorrono le stesse circostanze e le dovute proporzioni, danno a vedere nel composto le stesse forme geometriche: e se per poco tali circostanze si alterano, in pari modo alterate e confuse presentano le forme di loro cristallizzazione. Questo fatto può esprimersi in una formola più breve. I corpi vivi imprimono la loro forma agli elementi, i non vivi dagli elementi la ricevono. Ma ciò esige assolutamente ne' primi una forza che parta dal centro, si espanda sulla natura chimica, ne sappia scegliere ed elaborare i succhi nutritivi, ed imprima loro la propria

natura; dunque tal forza esiste veramente nei viventi corporei.

Per ispiegare come da alimenti chimicamente svariatissimi si ottengano nelle sostanze organizzate gli stessi componenti e in proporzioni costanti, giova supporre che la forza vitale giunga perfino a decomporre delle sostanze indecomponibili alle forze chimiche. Ciò non si oppone al modo conosciuto di operare della natura: sappiamo anzi che le forze fisiche decompongono delle sostanze che resistono a tutti i reattivi chimici, como le correnti elettriche fanno rispetto alla calce, alla soda, alla potassa, le cui basi non possono per altra via ottenersi in istato metallico, o si ottengono a gran pena. Nulla dunque ci vieta di supporre che come le forze fisiche sciolgono quei composti che parevano alla chimica insolubili, così faccian lo stesso le forze vitali rispetto a quelle che la fisica dispera di analizzare.

Un'altra osservazione faremo sullo sviluppamento de' corpi vivi. Svilupparsi è propriamente svolgere e mettere in veduta ciò che si contenea come in germe nella forma primitiva; quindi tal atto esige che la forma ultima e perfetta sia stata in certa guisa abbozzata e delineata nell'embrione primitivo, o che le parti nascano e si formino spontaneamente le une dalle altre, non già si sovraggiungano per forza esterna e per accessione od avvicinamento. Ora nei corpi inorganici non si dà sviluppo propriamante detto, ma le parti di una disssoluzione che cristallizza, si vanno tuttodì sovrapponendo le une alle altre: e così essi ingrandiscono, non *crescono* nel senso rigoroso di questa voce. Non così gli esseri organici: nell'embrione si trovano già delineate le prime tracce de' principali sistemi, dalle quali poi si vanno sviluppando gradatamente gli organi particolari: le braccia e le ramificazioni delle piante non si aggiungono di fuori, ma si emettono per una virtù interna che le contiene in germe nell'embrione del seme o nella gemma. Anche da ciò è facile cavare la stessa conseguenza che una forza interna opera nel corpo organico e lo spinge di continuo a svilupparsi e perfezionar sempre più lo stesso organismo.

464. VI. La durata e la conservazione de' corpi inorganici dipende dal riposo e dall'essere inaccessibili quanto più si può all'azione di altri corpi. Fatta che sia la combinazione, determinata la forma del cristallo, questo durerà in perpetuo se delle cause esteriori non vengano a disturbarlo. E per lo con-

trario l'esistenza e la conservazione degli esseri viventi dipende dal cangiamento o flusso continuo di loro composizione per la nutrizione, l'assimilazione degli alimenti, la respirazione, la traspirazione, la espulsione delle sostanze superflue o micidiali ec. I corpi organici si prestano facilmente a tali continue azioni: la loro struttura si compone di solidi e di liquidi con mirabile temperamento mescolati, che mantengono a tutte le parti la lubricità richiesta al continuo movimento. Questo miscuglio è anche il mezzo più idoneo alla nutrizione. I solidi si nutriscono e si alimentano de' liquidi; la seva nelle piante, il sangue negli animali scorrono incessantemente per tutte le parti e somministrano i materiali di che si riparano le perdite quotidiane. Quindi quell'azione e reazione scambievole di tutte le parti: i solidi lavorano ciascuno a sua posta per la secrezione e la preparazione de' liquidi nutritori, e questi distribuisconsi nelle diverse regioni per supplire l'alimento necessario a' solidi. Quindi la circolazione degli umori che depositando ne' diversi tessuti la parte nutritiva e vitale di loro composizione, ha bisogno di ritornare a quegli organi donde partirono per rinfrescarsi e ripigliare il vigore vitale che trasfusero nel resto del corpo.

Il vigor vitale che sviluppa l' organismo, quando questo è giunto alla sua maturità, dura per un tempo determinato, vario nelle diverse specie; durante il quale, i fenomeni continuano ad esercitarsi collo stesso grado di gagliardia. Ma a poco a poco gli organi coll'uso stesso e coll'esercizio si affievoliscono, la nutrizione comincia a farsi meno perfetta, la virtù riparatrice non sopperisce abbastanza alle perdite giornaliere; la vita declina insensibilmente al suo termine; gli organi si fanno inetti del tutto a mantenerla; e la morte sopravviene. Non veggiamo nulla di somigliante nella natura chimica.

Questa opposizione tra' corpi vivi e non vivi potrebbe ulteriormente promuoversi. Ma basti il detto fin qui per attestare la esistenza di un principio, di una forza vitale, e confondere la scettica stupidità di coloro che negli esseri organizzati non veggono altro che macchine; e querelansi pateticamente perchè la chimica tra' suoi tanti progressi non sia peranco arrivata a produrre la organizzazione e la vita.

CAPO V.

Applicazione de' principj ontologici alla classificazione degli esseri della natura.

465. I corpi inorganici sono il prodotto della composizione: per essi esistere in tale stato di combinazione, risultare da tali sostanze in queste determinate proporzioni, è tutto. Dunque il principio su cui si classificano, non può essere che quel di sostanzialità. I corpi organizzati tendono al proprio sviluppamento con un' azione continua; le loro classificazioni dunque si appoggiano su di un doppio principio, quel di causalità e quel di finalità: la causalità conosce il modo col quale si producono, e stabilisce le basi della classificazion delle specie: la finalità indaga l'uso e il destino di ciascun organo e somministra la base dell'ordinamento per generi, per famiglie, per classi ec.

466. L'ordinamento di cui parliamo, ha per iscopo di facilitare lo studio degli esseri che compongono la natura corporea da noi conosciuti alla superficie del globo. La natura come abbiam veduto dividesi ne' tre gran regni, minerale, vegetabile, animale. Ciascuno di questi tre rami forma l'oggetto di una speciale scienza cioè a dire la mineralogia pei corpi inorganici, la botanica per le piante, la zoologia per gli animali. In ogni regno distinguonsi naturalmente gl' individui, le specie, i generi. Ma studiando più attentamente le analogie di molti generi paragonati tra loro, se ne sono fatti dei generi superiori cui si è dato il nome di famiglie, tribù, ordini, classi ec. Individuo è quell'essere le cui parti sono talmente collegate che qualunque divisione distruggerebbe la parte o il tutto, e gli farebbe cambiar natura. Così avviene delle membra di un animale che recise dal tronco perdono l'essere animale e vanno a perire; e se si tratta di quelle parti o di quegli organi più strettamente necessari alle funzioni della vita, la loro perdita trae seco la distruzione di tutto l'animale. Avviene altrettanto fino a certo punto anche nelle piante: questa proprietà degli esseri organizzati ha dato il nome ed ha somministrata la caratteristica distintiva dell'individuo. Specie è l'aggregato di parecchi individui che rassomigliano tra loro più che non somiglino ad altri e che per la generazione ne riproducono de' simili: in modo che per ana-

logia si possono tutti supporre provenienti dallo stesso individuo. Molte specie che somiglino tra loro più che non somiglino ad altre, formano un genere. I generi che paragonati tra loro presentano gli stessi caratteri di analogia più di quello che non li addimostrino con altri, formano un genere superiore, una famiglia, una tribù, una classe ec.

Trovansi negl'individui delle proprietà che li rendono in qualche modo dissimili l'uno dall'altro; e diconsi variazioni quando son più leggiere e non trasmettonsi per generazione; qualora sono più profonde e trasmettonsi per alcune generazioni, diconsi varietà. Che se stanti per molto tempo le stesse cause accidentali che lo produssero, stentano a scomparire per molte generazioni, costituiscono ciò che dicesi *razza*. Tali diversità accidentali scorgonsi nelle diverse razze de' cani, de' cavalli e per fino della specie umana che distinguesi pel colore, pel tipo della faccia e per le abitudini diverse proprie di ciascuna razza. Queste differenze però non impediscono di riguardare le razze e le varietà come provenienti dallo stesso ed unico ceppo; perocchè hanno la loro origine in cause tutte esteriori al principio di vitalità, come la natura del clima, le condizioni del suolo, degli alimenti ec. Epperò alterate tali condizioni, le varietà e le razze presto o tardi dopo talune generazioni si mutano o scompariscono. Uno de' caratteri più sicuri per conoscere se una proprietà è accidentale o essenziale, è che le prime non alterano gli organi necessari alla vita, ma solo i meno importanti e per ordinario non vanno più in dentro dell'epidermide o della semplice cute; laddove le altre inducono una differenza notabile negli organi produttori della vita che si lascia ravvisare fin nell'interna struttura e conseguentemente nel modo di agire dell'animale o della pianta.

467. Le definizioni da noi date sono applicabili all'ordinamento degli esseri organizzati: ma quanto ai minerali esse han bisogno di essere meglio spiegate. L' individuo vegetale od animale nelle classi alquanto elevate è per se ben definito dalla natura: ma nei minerali ove la materia è sempre divisibile, la voce individuo non può avere lo stesso significato che negli altri due regni. Dividendo e suddividendo una sostanza inorganica, le parti e i frammenti ritengono in se lo stesso essere e le medesime proprietà del tutto. Individuo è ciò che colla divisione si distrugge e muta natura; dunque l'individuo minerale non importa già un pezzo indivisibile alle forze

meccaniche. E neppure è necessario che un pezzo resista alla divisibilità chimica o alla decomposizione perchè possa dirsi individuo; perocchè quest'appellazione non dice che la cosa è del tutto indivisibile, ma che non può dividersi senza cambiar natura. Ora la decomposizione chimica è ciò appunto che fa mutar natura alle sostanze minerali; dunque si chiameranno individui della stessa specie tutti quei pezzi, di qualunque dimensione essi sieno, che conservano la stessa composizione chimica, gli stessi principj nelle stesse proporzioni. Qualunque operazione si faccia subire a un minerale dalla quale si ottengono parti di natura eterogenee col tutto, ha distrutta la natura e perciò l'individualità del composto.

Con questi principj la specie mineralogica sarà la collezione de' corpi formati dagli stessi principj e nelle stesse proporzioni. Quanto alla classificazione de' generi, delle tribù e delle famiglie, essa si fonda sopra considerazioni alquanto più delicate e la cui esposizione ci condurrebbe più a lungo che non comporta lo scopo prefissoci.

Si scorge dal fin qui detto che il principio ontologico che presiede alla classificazione de' minerali, è quello di sostanzialità. Siccome i minerali non han funzioni da compiere, non organismo da sviluppare nè fine alcuno da raggiungere interiormente; perciò la loro classificazione non può aver altra base che l'analisi chimica e la natura delle sostanze componenti. Ogni proprietà che annunzia nel minerale la presenza di qualche estraneo elemento, basta essa sola a farci ravvisare un nuovo composto, una specie.

468. Quanto ai vegetabili e agli animali, sono stati seguiti vari sistemi di ordinamento. Taluni han guardata solo la struttura esteriore, altri si son fermati ad una piuttosto che ad un'altra funzione creduta di più speciale importanza: altri finalmente han preferito di adottare come principio di classificazione la forma speciale degli organi addetti a quella data funzione. Nella botanica dopo Jussieu e nella zoologia dopo Cuvier a tali sistemi in parte capricciosi fu surrogato quello che oggi chiamiamo *metodo naturale*. Consiste esso nell'esame complessivo di tutti gli elementi che posson concorrere a distinguere una specie, un genere dagli altri affini. La struttura interna de' tessuti, la conformazione e l'anatomia degli organi speciali, la natura delle funzioni a compiere e la maggiore o minore analogia degli apparecchi destinati a tal uopo, tutto fu diligentemente osservato e messo a contribuzione

per ottenere la classificazione più conforme alla natura degli esseri che si trattava di coordinare. Generalmente parlando però si osservò che l'esistenza di taluni caratteri portava seco costantemente quella di parecchi altri; e viceversa certi altri non mostravano questa rigorosa corrispondenza. Quelli che più universalmente determinavano la coesistenza degli altri, furono assunti come basi delle grandi divisioni; gli altri di minore importanza servirono a formare le classi inferiori. Così in botanica l'assenza o la presenza de' cotiledoni o delle foglie seminali, la loro unità o pluralità si manifestano poi in quasi tntte le parti della pianta. Quando dunque diciam che una pianta è acotiledone, monocotiledone o dicotiledone, non annunciamo questo semplice fatto, ma nn complesso di fatti e di proprietà che stabiliscono la natura di tutti i generi e di tutte le famiglie contenute sotto quella suprema divisione. Dicasi altrettanto nella zoologia dell'avere o no un animale scheletro interno appoggiato alla colonna vertebrale. L'organizzazione del sistema nervoso epperò il grado di sensibilità, la circolazione del sangue, la respirazione tutto cambia passando da' vertebrati agli ordini inferiori. Per aver dunque le grandi divisioni o le classi in ciascun regno, bisogna por mente a queste proprietà originali che da se sole determinano l'esistenza delle altre.

469. Crescere, svilupparsi e riprodursi in altri esseri della stessa natura, sono le funzioni proprie de' vegetabili. A queste si aggiunge come distintivo degli animali la sensibilità e il movimento spontaneo di traslazione del corpo e delle membra. La classificazione delle piante dee dunque fondarsi nel modo diverso di svilupparsi e di riprodursi: quella degli animali dovrebbe principalmente aver di mira il grado maggiore o minore di perspicacia e di dominio di se stessi nell'esercizio della sensibilità e dell'istinto. Ma siccome noi non possiamo indovinare con tutta la precisione che sarebbe necessaria, fino a qual punto si estendano tali facoltà nelle diverse classi degli animali, perciò abbiam bisogno di ricorrere ad altri espedienti per tracciarne gli ordini e le famiglie. La sola differenza che non può affatto disconoscersi, è quella che solleva l'uomo al disopra de' bruti pel dono singolare dell'intelligenza e della libertà. Epperò una classificazione che procedesse pe' gradi che manifestansi nelle facoltà di conoscere e di operare, dovrebbe far dell'uomo una classe a parte e distinguerlo essenzialmente dagli altri animali.

470. Veggiamo adunque dopo queste generali considerazioni su quali principj si fonda la classificazione de' due regni vegetabile ed animale. Rispetto ai vegetabili consideriamo attentamente le due grandi funzioni che essi compiono, la nutrizione e la riproduzione. Questa seconda suppone la prima e non si esercita che in taluni tempi della vita; laddove l'altra è costante e pressochè uniforme in tutto il corso della vita. Se noi cominciamo a contare l'esistenza della pianta dal momento in cui il seme o l'embrione si prepara nel fiore, allora tutto il resto della sua esistenza sarà uno sviluppo e un aumento progressivo di questo stato primitivo, e le due funzioni di cui parliamo, si ridurranno a una sola: nascere, crescere e svilupparsi non differiscono essenzialmente tra loro come sarebbero nell'animale l'esistere e il sentire, ma solo costituiscono due gradi diversi di sviluppo dello stesso essere. I botanici osservando una complicazione maggiore nelle funzioni della riproduzione, preferirono queste a quelle della nutrizione nel classificare le piante. Linneo si contentò di numerare gli stami o le antere del fiore che contengono il polline o la polvere fecondatrice; e i pistilli che la ricevono e ne restano fecondati quindi le appellazioni di *diandria monoginia, triandria* ec. Jussieu prescelse la proprietà dell'embrione di avere o no cotiledoni, e di averne uno o due: sicchè divise tutte le piante cominciando dalle più semplici e meno perfette in acotiledoni, monocotiledoni e dicotiledoni; e questa classificazione è oggi più generalmente seguita.

471. La maggior perfezione degli esseri organizzati si suol misurare dal numero maggiore degli organi che concorrono ad eseguire la stessa funzione. Così negli animali i zoofiti si reputano imperfettissimi, perchè uno stesso tessuto adempie ad un tempo a tutte le funzioni della vita; e perfettissimi sono i mammiferi perchè in essi ogni funzione speciale ha un apparecchio appositamente destinato; e questo complicatissimo e risultante da molti delicatissimi organi che si dividono in certa guisa il lavoro per eseguirlo colla massima puntualità. Avviene altrettanto nelle piante. Qualunque tessuto risulta da cellule riunite che possono contenere gli umori: la cellula è dunque l'elemento più semplice dell'organismo: e la pianta più semplice di tutte sarà quella che riducesi a una cellula o a una riunione di più cellule omogenee. Tal è la condizione delle alghe: ciascuna cellula separandosi dalle altre è ugualmente atta a propagare la pianta; e però avvi completa fusione degli organi della nutrizione e della riproduzione.

472. Nella stessa classe cominciano a poco a poco a scorgersi le tracce di talune parti del medesimo tessuto che sembrano più atte delle altre alle funzioni della riproduzione. Queste porzioni dotate di tal proprietà, ma disperse e come perdute tra il tessuto stesso, possono in altri vegetali prendere un posto determinato. Allora la forma generale va a collocarsi ancora più regolarmente e manifesta sempre più l'individualità che nei gradi inferiori appena lasciavasi riconoscere a traverso l'omogeneità del tessuto. A misura che queste parti ove concentrasi la facoltà di riproduzione, si van facendo più marcate e indipendenti dal resto del tessuto, questo prende delle forme più determinate e comincia a presentare la distinzione delle parti fondamentali della pianta, un asse centrale o fusto, delle parti laterali o foglie, come si scorge ne' muschi. In seguito si perfezionano queste parti e allora le foglie colle forme loro o vere o alterate sono addette a portare gli organi della propagazione, come nelle felci.

Da questo rapido esame delle criptogame o acotiledoni conchiude il Jussieu che la misura del grado di semplicità del vegetale dee ricavarsi dalla maggiore o minor confusione degli organi della vegetazione e della riproduzione: e che la pianta sarà tanto più elevata di grado quanto gli uni si mostreranno men dipendenti e più distinti dagli altri.

473. Pervenuti alle piante cotilidonee o fanerogame, veggiamo gli organi della riproduzione prendere una forma nuova e doppia, quella di antera e di ovulo; e l'azione reciproca di questi due organi è necessaria perchè avvenga la funzione: la necessità di questo concorso offre già un'analogia tra' vegetabili e gli animali; e l'atto con che queste parti cospirano alla riproduzion della specie, chiamasi fecondazione.

Gli organi della vegetazione nelle fanerogame, non meno che nelle criptogame più elevate, consistono in assi e foglie: quei della riproduzione son compresi sotto il nome generale di fiore. Ammettono oramai i botanici che le diverse parti del fiore possono considerarsi come foglie più o men profondamente modificate. Donde ricavano che quanto più la metamorfosi sarà compiuta, tanto sarà maggiore e più precisa la distinzione tra gli organi della vegetazione e della riproduzione. Tal modificazione è sempre abbastanza determinata negli organi essenziali della fecondazione, l'antera e l' ovulo: l'antera che contiene i granelli del polline o della polvere fecondatrice, rassomiglia in qualche modo alle foglie sporifere delle cripto-

game come quelle delle felci: l'ovulo colla sua struttura si complicata sembra piuttosto un ammasso di foglie che una sola: ma se in fatti esso ha questa origine, le foglie in quel grado di perfezionamento non vi si lasciano più riconoscere; e la teorica è suggerita solo dal ragionamento.

Ma oltre agli organi della fecondazione, d'ordinario altre foglie vicine si spogliano delle apparenze e delle funzioni di foglie per formare gl'invogli del fiore: esse isolano sempre più gli organi riproduttori dai vegetativi e formano con quelli un sistema più composto e più distinto: tali parti sono il calice e la corolla del fiore;e la loro presenza ben marcata segna un grado sempre maggiore di perfezione nell'organismo della pianta.

474. Noi non seguiremo più oltre queste considerazioni che somministrano a' botanici moderni il fondamento delle loro classificazioni: ci basti aver fatto conoscere che i principj su cui si ordinano i vegetabili, riduconsi finalmente al modo diverso di preparare e di svolgere la loro esistenza: e però ne concluderemo che come nei minerali il sistema di classificazione si aggira sul principio di sostanzialità e sopra la natura diversa de' componenti che concorrono alla formazione di quel dato prodotto inorganico: così nei vegetabili la guida più sicura per ordinarli in classi e famiglie è l'assioma di causalità o il meccanismo diverso che segue la natura nel prepararne e condurne a compimento la esistenza materiale.

Collo stesso intendimento si proverebbe che la prima e più marcata distinzione tra gli animali dovrebbe ripetersi dalla dottrina della finalità. Essa ci somministrerebbe non più che due sole classi in tutto il regno animale, l'uomo e il bruto; questo destinato a sviluppare un'esistenza puramente materiale, temporanea, insocievole, individuale; quegli ordinato alla vita intellettuale e morale, dotato di facoltà e d'istinti per la società; perfettibile, duraturo dopo la vita presente, fatto in somma per la immortalità.

475. I bruti si dovrebbero pur classificare secondo il grado diverso della loro sensibilità, come accennammo: ma siccome questa non ci si dà a conoscere direttamente, si preferisce per le classificazioni la diversità dell'organismo esteriore. Altronde la maggiore o minor perspicacia del sentire è in gran parte correlativa al grado diverso di perfezionamento negli organi: epperò si trova che le classi più elevate de' mammiferi, come i quadrumani e i carnivori vincono generalmente le altre nella elevatezza della sensibilità; e viceversa i pesci che occupano

l'infimo posto tra' vertebrati, sono anch' essi i più stupidi di tutta questa serie.

Per apprezzare il maggior grado di perfezione nell'organismo degli animali bisogna seguire la stessa regola che nei vegetabili, osservare cioè la distribuzione delle funzioni nei diversi organi: quanto è maggiore, più complicato e meglio circoscritto in apposite regioni il numero degli organi che concorrono alla stessa funzione, tanto è più perfetto l'animale: quanto maggior numero di funzioni diverse si cumulano sullo stesso organo, tanto l'animale è più imperfetto. In questo secondo caso la sua struttura tende sempre più a divenir omogenea come ne' polipi e ne' zoofiti; ogni parte basta a tutto: epperò separata dal tutto può vivere e riprodurre l'animale intero, come fu osservato nell'idra o polipo d'acqua dolce, e come avviene in data proporzione negli altri polipi marini, nelle spongiarie ec. È chiaro che questi piuttosto embrioni che animali hanno ben poche e troppo deboli facoltà da esercitare; epperò stanno nell'infimo grado della scala. L'omogeneità del tessuto e l'individualità sì poco definita li avvicinano assai ai minerali; e principj minerali contengono e segregano di continuo la maggior parte tra essi, dai quali si formano le lor polipaje somiglianti a piccoli scogli arborescenti e destinate ancor esse in poco tempo ad ammassarsi e consolidarsi in vere banche di macigno calcare.

476. Però questa uniformità di struttura è propria di un piccolissimo numero di animaletti; e a misura che risalendo ci accostiamo all'uomo, troviamo che l'organizzazione riesce sempre più complicata; allora ogni funzione più vasta e generale, e poi ancora ogni atto secondario delle diverse funzioni trovano un apposito apparecchio per eseguirli. Dapprima uno stesso strumento sente, si muove ed assorbisce di fuori le materie nutritive, esso pure respira e serve a propagare la specie; ma in questo stato mentre le funzioni si cumulano tutte in un organo, l'unità individuale è debolissima, e le parti agiscono con pochissima o quasi nissuna dipendenza l'una dall'altra; una semplice lacerazione basta a vincere questo legame e a determinare la pluralità degl'individui. A misura che gli organi si multiplicano, le funzioni si perfezionano, l'unità individuale si concentra e diviene più tenace: organi di comunicazione tra il centro e le parti cominciano ad apparire, a prendere una importanza sempre maggiore nell'organismo, a cospirare in centri di second'ordine, a dipendere dall'in-

fluenza di un centro primario, a diffondersi partendo da tali centri ed insinuarsi in tutti gli altri organi delle funzioni speciali, ad esercitarvi un potere, arcano nel suo principio, nel modo di operare, ma egualmente vero e reale, a segno che la minima alterazione di uno di tali centri trae seco inevitabilmente l'arresto, la paralisi, l'immobilità degli altri organi, e spesso ancora la stupidità e la morte (1).

477. Chiunque prende a considerare l'insieme del regno animale presto si accorgerà che esistono quattro modelli o disegni diversi di struttura, ciascuno de' quali variato in mille guise pare che sia servito al Creatore come tipo fondamentale di tutte le variazioni. Per comprenderli rappresentiamoci quattro specie assai note che assumeremo ciascuna come rappresentante di una classe corrispondente; un cane, un gambero, una lumaca ed un'asteria o stella marina. Le quattro classi o ramificazioni che corrispondono ai tipi da noi scelti sono quelle stesse segnate da Cuvier, degli animali *vertebrati*, *anellati*, *molluschi* e *zoofiti*. Le differenze che distinguono ciascuna di queste ramificazioni sono principalmente dedotte dalla diversa disposizione delle parti del corpo e dalla particolare configurazione del sistema nervoso. E siccome il maggiore o minore sviluppamento di tal sistema è d'ordinario in una strettissima corrispondenza col grado di perspicacia sensitiva dell'animale, così non potendo noi appoggiare le nostre classificazioni alla psicologia zoologica, otterremo a un di presso il medesimo effetto raccomandandole alla diversità essenziale del sistema cerebromidollare.

478. Animali vertebrati. — Nelle condizioni più importanti della struttura rassomigliano all'uomo; hanno com' esso a pajo quasi tutte le parti del corpo e disposte simmetricamente da ambi i lati di un piano medio longitudinale che appellasi *linea mediana*: il sistema nervoso ne è molto sviluppato e composto non già solo di nervi e di gangli; ma anche di un asse centrale collocato nel dorso, ove distinguonsi sempre il cerebro, il cervelletto e il cordone rachidiano o midollo spinale. Questo ramo di animali deve il suo nome a ciò che i principali muscoli s' innestano ad un carcame solido o scheletro interiore costituito di molti pezzi e disposto in guisa da proteggere gli organi interiori e da fornire altresì le leve e i punti di appoggio agli organi locomotori. Lo scheletro es-

(1) Vedi il già detto nel Vol. I. n.° 67.

sendo tuttoquanto montato su d'una colonna ossea composta delle vertebre, gli animali di questo ramo ebbero il nome di vertebrati. Il sistema della circolazione negli animali di cui parliamo, giunge al massimo grado di perfezione, ed il cuore che ne' più perfetti, come i mammiferi e gli uccelli, ha quattro cavità, due ventricoli e due orecchiette, nei meno perfetti, quali sono i pesci, ha per lo meno due serbatoi distinti. Il sangue ne è rosso; i membri son quasi sempre quattro, non mai in numero maggiore; infine hanno degli organi appositamente destinati pe' quattro sensi oltre il tatto, quanto a dire per la vista, l'udito, l'olfatto e il gusto. A questo ramo appartengono oltre all'uomo e ai mammiferi, gli uccelli, i rettili, le ranocchie e i pesci, ciascuna delle quali classi fornisce numerosi esempi della divisione di cui parliamo.

479. Anellati. — Questo secondo ramo distinguesi dal primo in ciò massimamente che gli animali che vi appartengono, hanno bensì il corpo simmetrico e binario come i vertebrati; ma composto diversamente, cioè di una serie di parti che si ripetono successivamente: in guisa da potersi dividere in parecchi segmenti omologhi più o men somiglianti. Vi si scorge un sistema nervoso sufficientemente sviluppato: ma esso costa di un doppio ordine di gangli o piccoli centri midollari messi tra loro in comunicazione per mezzo di tenuissimi fili: nulla presenta di somigliante al sistema cerebro-spinale de' vertebrati, trovandosi la piccola massa midollare di che si compone, collocata al di sotto del tubo digerente, e solo per due tenuissimi fili che girano a guisa di monile attorno all'esofago, si mette in comunicazione co' gangli cefalici. Il corpo di questi animali non è mica sorretto da uno scheletro interno; ma i loro muscoli saldansi tutti ai tegumenti esteriori che modificansi in guisa da simulare e supplire in parte a uno scheletro: in realtà però altro non sono che l'epidermide solidificata in un astuccio costituito di anelli posti in fila e mobili gli uni sopra degli altri. E questa condizione fece loro adattare il nome di anellati. I membri ne sono molti e vari di numero; gli organi de' sensi minori e meno perfetti che ne' vertebrati. Per esemplari di questa divisione ricordiamo la scolopendra, i gamberi, i granchi, gl' insetti.

480. Molluschi. — Hanno i principali organi pari e simmetrici come tutti i precedenti; ma il corpo invece di allungarsi in linea retta, tende ad avvolgersi in una curva o spirale. Il sistema nervoso si compone di gangli collocati in

parte nella regione dorsale, in parte nella ventrale e sotto il tubo digerente come negli anellati;solamente nei molluschi non si dispongono in una catena mediana come avviene nelle classi precedenti. Inoltre i molluschi differiscono dagli altri animali sopra descritti per l'assenza di qualunque scheletro articolato, sia esterno od interno, e per avere il corpo di una consistenza molle, donde trassero il nome. La pelle che li veste, è molto flessibile e contrattile e spesso si copre di quelle lamine cornee o calcaree che diconsi conchiglie. Hanno gli organi de' sensi per l'ordinario molto imperfetti, e di alcuni di essi mancano affatto: spesso son privi di vista e di apparecchi locomotori. In fine hanno il sangue bianco come la maggior parte degli anellati; il quale ciò non di meno circola in un apparato spesso complicato. Sono in questa serie i polpi, le seppie, le conchiglie.

481. Zoofiti. — Negli animali di questa ultima serie le parti del corpo anzichè disporsi più o men simmetricamente ai lati di una linea mediana, tendono piuttosto ad aggrupparsi attorno ad un centro o ad una linea verticale assumendo una disposizione radiata più o meno evidente. Non vi si scorge più traccia alcuna di sistema nervoso; e quando vi si lascia intravedere, è sempre abbozzato e rudimentale: mancano altresì quasi del tutto gli organi de' quattro sensi che ne' vertebrati si allogano nella testa; e solo addimostrano qualche indizio di possedere in grado assai debole il tatto. A primo aspetto per le forme e pel modo di vivere rassomigliano alle piante; di che furono indotti i naturalisti alla illusione di confonderli con esse e dar loro il nome di zoofiti. Chiamansi pure animali radiati per la disposizione a raggi che sovente affettano i loro organi. Le idre o polipi di acqua dolce, le madrepore e le asterie marine possono somministrarci gli esemplari di questa divisione.

482. Fermiamoci ora alle suddivisioni de' vertebrati per conchiuderne qualche cosa intorno ai caratteri distintivi dell'uomo e del bruto e alla essenzial differenza tra l'anima umana e quella degli animali inferiori. Volendo scompartire in classi i vertebrati; osserveremo dapprima che taluni di essi nascono vivi e son forniti di poppe per allattare i figliuoli, mentre altri escono da un uovo nel quale trovarono le materie nutritive, e mancano perciò di organi per allattare: onde la prima divisione de' vertebrati sarà in mammiferi ed ovipari. Tra questi poi taluni hanno una respirazione aerea fin dal

loro nascere, e però mancano affatto di branchie; altri respirano nell'acqua ed hanno branchie o in tutta la vita o per lo meno nella prima età. Del primo modo son conformati gli uccelli e i rettili, del secondo i batraci e i pesci. Gli uccelli hanno una organizzazione apposita per levarsi a volo e il corpo per ciò stesso coperto di piume, circolazione perfetta, cuore quadriloculare, respirazione doppia, sangue caldo. I rettili, circolazione incompiuta, cuore d'ordinario triloculare, sangue freddo, corpo squamifero. Sono in questa classe la testuggine, la lucertola, il coccodrillo, il colubro. I batraci cominciano ad aver polmoni solo negl'individui adulti, hanno il corpo nudo, il cuore triloculare, son soggetti nella prima età a metamorfosi. Appartengono a questa classe la rana, la salamandra, il proteo. Finalmente i pesci mancano per tutta la vita di polmoni e invece hanno branchie per respirare nell'acqua; il cuore biloculare, il corpo generalmente squamifero; non subiscono metamorfosi. È inutile addurre esempi di questa classe.

483. I mammiferi in particolare dividonsi in parecchi ordini. Vari metodi si adottano per ordinare questa classe: il Cuvier si fonda principalmente sulle differenze degli organi che servono alla nutrizione; i quali allorchè si modificano, traggono seco moltissime altre differenze nella struttura delle varie regioni del corpo, nelle costumanze ed anche nel grado di perspicacia della specie. Colla scorta di tali caratteri i mammiferi si distinguono 1° in monodelfi e didelfi: i primi mettono alla luce la loro prole in uno stato compiuto, e l'allattano semplicemente alle poppe; i secondi mancano della placenta donde il feto prende il suo nutrimento ed ove si sviluppa; epperò producono i loro nati in uno stato così imperfetto che la natura li ha forniti come di un secondo ventre esterno, di una borsa cioè ove nascondono i loro piccolini che ivi trovano le mammelle, e sviluppansi fino allo stato di andar soli e procacciarsi il vitto da se. Hanno altresì a questo fine il bacino fornito di due spine ossee ove si appunta il sacco che li contradistingue. Diconsi perciò didelfi o a doppio ventre ovvero marsupiali.

2° I monodelfi suddividonsi in mammiferi propriamente tali e mammiferi pesciformi. Appartengono al primo gruppo quei che son fatti per vivere generalmente parlando in terra: hanno essi costantemente quattro membra; la pelle che li cuopre, è guernita di peli e non termina foggiandosi a guisa di nata-

toja. Dividonsi in dieci ordini, bimani, quadrumani, carnivori, anfibi, chirotteri, insettivori, rosicchianti, sdentati, pachidermi, ruminanti. Nei primi otto le dita sono flessibili e scoperte al di sotto; perchè le unghie non ne coprono altro che il dorso: epperò servono loro più o meno all'esercizio del tatto: questa circostanza non osservasi negli ultimi due ordini nei quali le estremità delle dita son chiuse nelle unghie come in uno zoccolo; epperò non possono articolarle nè prevalersene agli usi del tatto. Per tal differenza i primi furon detti *unguicolati* e i secondi *ungolati*.

484. L'ordine de' bimani è costituito solo dall'uomo: sicchè anche la struttura organica impedisce di confònderlo con qualunque altro animale inferiore. Quadrumani sono le scimie, gli urang-utang o uomini della foresta, gli ustiti, i lemuri. La loro principale caratteristica è di avere il pollice capace di essere opposto successivamente a ciascuno degli altri diti e formare una specie di tanaglia atta a prendere e stringere fortemente gli oggetti; e ciò non solamente nei membri del torace come nell'uomo, ma altresì in quelli dell'addome o posteriori. Epperò si valgono di questi tanto per camminare, quanto per afferrare gli oggetti. Hanno come l'uomo il sistema de' denti composto d'incisivi, di canini e di molari; sono perciò frugivori; abitano nelle sommità degli alberi, vi si aggrappano colle loro mani, vi passeggiano con ammirabile celerità e vi passano la maggior parte della vita loro. Sul piano camminano con qualche stento, talvolta su due, tal altra su tutte e quattro le loro mani: e tutto addimostra che non sono fatti per una stazione perfettamente ritta.

485. I carnivori non hanno mani, e tutte le quattro membra si chiariscono esser fatte per camminare: hanno intero tutto l'apparecchio dentale; l'apparecchio digestivo annunzia tosto che è destinato alla nutrizione carnea; i denti molari terminano in creste affilate e sono talmente disposti che opponendosi gl'inferiori ai superiori come le lamine di una forbice, riescono adatti a tagliar la carne. A questo gruppo appartengono il genere gatto, che comprende il lione, la tigre, il liopardo, la pantera; il genere cane, ove si collocano il lupo e la volpe; i generi jena, orso, tasso, puzzola, martora e lontra.

486. Gli anfibi sono mammiferi somiglianti molto ai precedenti ma che hanno i membri foggiati piuttosto a remo ed atti al nuoto. Vivono più spesso nell'acqua che all'asciutto;

ma vengono pure a terra e vi camminano con qualche stento, e vi si recano a truppe per godervi il sole o per isdrajarvisi co' loro enormi corpacci e prendervi i lunghi sonni e profondi. Tali sono le foche e le morse.

487. Chirotteri. — Si collocano da taluni immediatamente appresso ai quadrumani per la stretta relazione che hanno con quest'ordine. La principal differenza è che le membra son riunite da una gran vela che è una espansione della loro pelle e li rende atti a volare. Essa abbraccia le quattro membra e la coda in guisa che ne sporgano solo le mani delle membra posteriori e il pollice delle mani anteriori. Il resto di queste fino alle unghia è ricoperto dalla membrana suddetta. Anche il loro cervello è meno sviluppato di quello degli ordini finora descritti. Sono taluni di essi frugivori ed altri insettivori: e giusta il genere dell'alimento che prendono, corrisponde la loro dentatura. Appartengono a quest'ordine i vampiri e i pipistrelli.

488. Insettivori. — Sono mammiferi unguicolati con quattro membra disposte per camminare e non già a guisa di mani. La loro bocca é armata delle tre sorta di denti; ma i molari non sono taglienti come quei dei carnivori, bensì sono muniti di taluni coni sporgenti, idonei a stritolare gl'insetti che ne formano il pascolo ordinario. Quasi tutti vivono abitualmente sotterra, e nell'inverno soggiacciono al letargo. Comprendonsi in quest'ordine tra gli altri la talpa, l'istrice, il migale e il toporagno.

489. Rosicchianti. — Distinguonsi principalmente dagli ordini superiori per la mancanza di denti canini: hanno gl' incisivi molto robusti che servono a rodere le cortecce, le radici ed altre sostanze vegetali che formano la parte principale del loro vitto. Hanno il cervello assai somigliante a quello degl'insettivori e pochissima perspicacia. In talune specie manifestansi degl' istinti maravigliosi, come osservasi ne' castori che riuniti in società si costruiscono le loro artifiziose capanne sulle rive de' fiumi. Appartengono a quest'ordine gli scojattoli, le marmotte, i ratti, gli arvicoli o campagnuoli, i lepri, i castori, il porcospino e parecchi altri.

490. Sdentati. — I mammiferi di quest'ordine han per carattere principale l'assenza di denti nella parte anteriore della bocca: infatti il loro apparecchio per masticare si compone di soli molari e di canini, e questi ultimi talvolta mancano affatto. Portano delle unghie assai grosse che inviluppano l'estremità

de' diti e che si avvicinano alquanto alla conformazione di zoccoli; epperò quest' ordine segna il passaggio tra gli unguicolati e gli ungolati. Per la condizione del loro apparecchio masticatore essi si nutrono principalmente d' insetti molli o di foglie tenere. Vi si enumerano tra gli altri il tatù o armadillo, il pangolino, il formichiere ec.

491. Pachidermi.—Appartiene quest'ordine alla divisione dei mammiferi a zoccoli e comprende tutti gli ungolati che hanno l'apparecchio digestivo alla maniera comune; a differenza di quello de' ruminanti che descriveremo qui appresso. Son rimarchevoli per la doppiezza della pelle, per le molte circonvoluzioni del cervello simile assai in questa parte a quello dei carnivori, e per essere quasi tutti più o meno erbivori. Tra essi distinguonsi i proboscidei, come gli elefanti che hanno il naso protratto in una lunga tromba prensile, mediante la quale non solo afferrano gli alimenti e li avvicinano alla bocca, ma anche si difendono, sollevando perfino gli uomini in aria e sbalzandoli da se lontano con una specie di sdegno e d' imperturbabile grandezza che è propria del loro carattere. Altri hanno il piede di un sol pezzo, involto in unico zoccolo, come il cavallo, l'asino, lo zebro, detti perciò solipedi. Finalmente il piede de' pachidermi ordinari finisce digitato, ma le dita variano di numero avendone or due or quattro. Vi si contano il cinghiale, il tapiro, il rinoceronte, l' ippopotamo.

492. Ruminanti.—La caratteristica essenziale che dà il nome a quest'ordine e che lo circoscrive entro una sfera ben marcata in mezzo agli altri mammiferi, è quella di tenere in serbo per qualche tempo gli alimenti per richiamarli alla bocca e triturarli a suo tempo, ciò che dicesi propriamente *ruminare*. Quest'attitudine è dovuta alla struttura del loro stomaco che si compone di quattro differenti borse o sacchi. Gli alimenti grossolanamente schiacciati per una prima masticazione si accumulano nel primo stomaco detto *rumine* e in parte nel secondo che ne sembra una specie di appendice e dicesi berretto: indi sono rigurgitati alla bocca e rimasticati passano successivamente negli altri due, nell'ultimo de' quali per mezzo di una materia acida che vi si contiene detta gaglio o presame, si fa la digestione propriamente detta. I ruminanti sono essenzialmente erbivori; nella parte anteriore della mascella superiore mancano di denti, ed hanno il piede bifido. In qnest'ordine solo trovansi le specie guernite di corna, aventi internamente un asse osseo. Vi si contano i buoi, i montoni, le capre, i cervi, le antilopi, la giraffa, i cameli.

493. Pesciformi. — Questa divisione comprende solamente i cetacei, somiglianti esteriormente ai pesci, mancanti in tutto di membra posteriori ed aventi le anteriori trasformate in vere natatoje: finalmente hanno la coda come i pesci terminata in un temone piatto e mobile in direzione orizzontale. Ma nella loro organizzazione interiore son veri mammiferi: diffatti quantunque vivano costantemente nell'acqua, tuttavia non hanno branchie e respirano per mezzo di polmoni; ciò che li obbliga a venire spesso a galla e procurarsi una respirazione aerea. Sono animali a sangue caldo, hanno il cuore diviso in quattro cavità; e finalmente la loro prole nasce viva e riceve l'alimento dalle poppe di cui è fornita la madre. Sono di quest'ordine i delfini, i fiseteri o soffianti e le balene.

494. Didelfi.—Questo gruppo è stato da noi sufficientemente descritto, (n° 483). Comprende i marsupiali e i monotremi.

Marsupiali. Distinguonsi per una specie di sacco destinato a ricoverarvi la prole appena nata. Esso risulta da due pieghe della pelle del ventre e contiene le mammelle alle quali si afferrano i neonati durante l'imperfettissimo stato di loro sviluppamento. Ve ne ha de' carnivori, insettivori e fin anche erbivori. Sono pressochè esclusivi della Nuova Olanda, e i principali che si conoscano, riduconsi alle sarighe, ai falangieri e ai canguri. Quest'ultimo è singolare per la stazione ordinaria che prende appoggiandosi sulle membra posteriori e sulla coda come su di un treppiede; laddove le membra del torace sono così brevi che non possono servirgli a sostenerlo.

495. Monotremi. Segnano il passaggio tra' mammiferi e gli uccelli. Prendono il nome da ciò che come gli uccelli non hanno per gli escrementi che un'uscita sola comune e all'intestino e all'uretere. I generi di questa divisione son due, l'ornitorinco e l'echidne; il primo de' quali si avvicina anche più agli uccelli per ciò che in vece di denti ha il muso terminato in un becco corneo somigliante a quello degli uccelli aquatici; e vive di fatti presso gli stagni e le paludi.

496. Era necessario premettere questo cenno rapidissimo sopra i principali ordini de' mammiferi per apprezzare a un semplice colpo d'occhio la preminenza dell'uomo sopra tutti essi anche rispetto alla semplice organizzazione.

Teorema I. L'organizzazione dell'uomo paragonata a quella dei bruti dimostra che esso a preferenza degli altri animali è un essere ragionevole e morale. — La ragione ha bisogno per esercitarsi della elevatezza delle facoltà sensitive e per-

ciò della perfezione dell'apparecchio cerebro-nervoso. Essa si manifesta nel meccanismo delle arti, nell'esercizio del linguaggio e ne' vantaggi dell'educazione e della convivenza sociale: e nella società specialmente si esercita la libertà e si presuppone e si attua il principio di moralità. Ora l'organizzazione dell'uomo distinguesi da quella dei bruti pei seguenti caratteri: I, sviluppo singolare del sistema nervoso, II attitudine speciale alle arti per la struttura delle sue mani, III conformazione del corpo alla stazione retta, IV organi vocali, V debolezza della prima età e bisogno di educazione; VI debolezza dell'individuo e necessità di associazione. Sviluppiamo partitamente questi caratteri che costituiscono la metafisica di questo capo e giustificano l'impresto che abbiam dovuto fare alla storia naturale di talune notizie in apparenza aliene dal nostro scopo.

I. Gli emisferi cerebrali sono proporzionalmente più voluminosi nell'uomo che presso qualunque altra classe di mammiferi; più marcati ne sono gli anfratti e le sinuosità della superficie, e i lobi posteriori si prolungano in dietro per modo da coprire tutto il cervelletto; laddove negli altri animali o non lo coprono totalmente, ovvero non esistono affatto. Straordinaria è altresì nell'uomo l'altezza della parte anteriore degli emisferi; e questa circostanza fa che la fronte sporga in avanti assai più che non avvenga negli animali anche più somiglianti all'uomo. E per lo contrario le dimensioni della faccia sono assai minori in noi che negli animali. Donde risulta che l'uomo abbia l'angolo faciale più ampio che qualunque altro mammifero.

497. II. L'uomo è il solo bimane; epperò il solo mammifero ove la division del lavoro è meglio marcata tra gli organi della traslazione e quelli del toccare e dell'afferrare. Questa circostanza decide essa sola della superiorità inestimabile dell'uomo su tutti gli esseri che più o meno il somigliano: essa gli dà nelle mani uno strumento possente per le arti e per l'industria, e nei piedi un sostegno per la stazione retta che si lega coll'istinto dell'educazione e della società.

Le mani. — Le membra toraciche son meglio e più favorevolmente disposte alle funzioni di afferrare e di toccare: i diti lunghi e flessibili in tutti i versi; il pollice più lungo che ne' quadrumani e più facile ad opporsi a ciascun dito, rendono la mano più comoda ad afferrare qualunque oggetto; a stringerlo tra le dita, sia esso grosso e pesante come una trave o

sottile e delicato come la spina di un'opunzia. Le unghie non ricoprono che solo il dosso della parte estrema delle dita e lasciano alle sommità interne o ai polpastrelli tutta la delicatezza necessaria per servire al senso del toccare. Tutta la mano per la conformazione del corpo può eseguire con tutta la libertà i movimenti di rotazione che son necessari alla destrezza del difendersi e del sorprendere. Il braccio cui è raccomandata, trova un appoggio solido nel largo omoplata e nelle lunghe clavicole ove si articola: e frattanto nessun animale possiede nelle braccia movimenti e articolazioni tanto varie e pronte quante ne hanno le braccia umane.

498. III. I piedi e la conformazione del corpo per la stazione retta.—In tutti i mammiferi, eccetto l'uomo, le membra anteriori servono agli stessi usi che le posteriori: e financo quando son destinate ad afferrare, non lasciano di servir loro da organi locomotori. Questa promiscuità di uffici importa necessariamente una sensibile imperfezione di organismo per l'uno e per l'altro: le membra de' quadrumani come mani son troppo ruvide e come piedi son troppo delicate. Nell'uomo per lo contrario le due funzioni sono divise; e questa distinzione perfeziona in immenso l'una e l'altra di esse. La posizione verticale è una conseguenza di quest'organismo: l'uomo quand'anche volesse, non saprebbe camminare a quattro piedi: difatti presso i quadrupedi il tronco è sostenuto in avanti da una specie di cinghia carnuta assai forte che si attacca da una parte agli omoplata ed è formata in gran parte dai muscoli gran-dentati; il petto è stretto, in guisa che all'alzarsi di un piede d'avanti, basta la minima deviazione per mettere in equilibrio il corpo su gli altri tre; finalmente i piedi son terminati da una scorza ben solida o da ugne o da zoccoli; questa costruzione necessaria a reggere il peso del corpo è però contraria agli usi del prendimento e del tatto. Nell'uomo tutto all'opposto il muscolo gran-dentato è sommamente debole, le spalle son troppo lontane e la mano sarebbe un appoggio troppo debole per sorreggere il corpo: la poca flessibilità del piede sulla gamba, e la lunghezza della coscia farebbero continuamente piegare il ginocchio contro la terra. La testa de' quadrupedi è sostenuta ancor essa da un legamento appellato cervicale, e le vertebre son disposte in guisa da impedire al capo di piegarsi al dinnanzi: ma nell'uomo non esiste legamento cervicale, e la natura delle vertebre tende ad agevolargli i movimenti verso il petto. Ciò importerebbe che

laddove i quadrupedi col corpo orizzontale tengono il collo naturalmente alto e il capo ritto, l'uomo qualora prendesse la posizione medesima, si sentirebbe pesare il corpo in giù e non potrebbe più nè riguardare in avanti nè servirsi degli altri organi della faccia. Questa posizione gli è pure contradetta dalla brevità delle braccia, che veggiamo ne' quadrumani lunghe a segno da poter comodamente poggiar le pugna a terra con una leggiera piegatura che dieno alle ginocchia. Del resto la posizione orizzontale non sarebbe all'uomo solamente incomoda, ma assolutamente micidiale se la volesse conservare a lungo; perchè in esso le arterie che vanno al cerebro, non si suddividono come in parecchi de' quadrupedi; ed essendone assai considerevole il volume, ne seguirebbero delle frequenti apoplessie.

499. Nella posizione verticale e bipede tutto il corpo umano è mirabilmente conformato. Il piede largo e solido, le ossa della gamba e della coscia capaci di dirizzarsi sovr'esso verticalmente, il ginocchio che può estendersi completamente in guisa che il peso del corpo si trasmette direttamente dal femore al piede come su di una colonna verticale; i muscoli estensori di tutte le articolazioni di tali membri dotati di una forza e di un volume singolare; il bacino assai più largo che negli altri animali; circostanza che mentre allontana tra loro le cosce e i piedi, slarga la base della stazione senza smuovere le colonne dal loro sito verticale. Finalmente la testa è quasi in equilibrio sopra il tronco, perchè la sua articolazione è nel centro della sua massa, e gli occhi son collocati in avanti precisamente in quella direzione nella quale doveano riuscire più utili.

500. Le scimie che più rassomigliano all'uomo ne' membri anteriori, gli sono molto al di sotto per la conformazione de' posteriori: il loro piede è una vera mano fatta per afferrare e per arrampicarsi agli alberi ove fanno la loro vita: ma ciò impedisce loro di camminare comodamente sulle membra posteriori e rende per esse tanto difficile il tenere a lungo la posizione ritta, quanto a noi l'orizzontale.

Ora questa singolar prerogativa che diede occasione ai poeti di riconoscer nell'uomo il suo dominio sui bruti e la sua destinazione al cielo (1) è certo la più opportuna a

(1) Ovid. *Metamorph.* lib. I.

conversare coi suoi simili e a vivere in società. Collima con questo carattere l'altro che segue della conformazione degli organi vocali.

501. IV. L'uomo è il solo animale che possa articolare completamente le parole. — Le classi a lui più vicine son mute o non producono che un sibilo appena sensibile: l'uomo solo per la conformazione del laringe e delle corde vocali, per la mobilità della lingua, la regolarità della chiostra de' denti, la proporzione delle labbra può variare all' infinito quei pochi elementi vocali che diretti dalla intelligenza riescono il mezzo più potente per lo sviluppo delle proprie facoltà e per la trasmissione delle nostre idee. Ciò solo già basterebbe a mostrare che l'uomo è organato per l'intelligenza. Il linguaggio è un prodotto della ragione ed è un mezzo da esercitarla. Senza idee generali non vi sarebbero lingue; e senza l'uso de' vocaboli le idee rimarrebbero confuse ed incerte. Ma d'altra parte il linguaggio è diretto a metter l'uomo in comunicazione con altri esseri capaci di apprenderlo e di valersene; e questi per apprenderlo han bisogno di chi lo insegni. Esso è dunque un prodotto ed è un bisogno della società. Senza esso non sarebbe la società e senza la comunanza civile sarebbe impossibile inventare od apprendere una lingua (1).

502. V. L'uomo sì favorito dalla parte dell' intelligenza e diciam pure della comodità della vita, è poi il più debole riguardo alla forza. — Esso nasce imperfetto ed ha bisogno pel corso di parecchi anni delle cure de' genitori; incapace a camminare e a procurarsi da se il bisognevole al vitto, e al ricovero. Questa imbecillità di origine lo rende dipendente da' propri parenti: e questa dipendenza accresce e protrae a lungo in questi l' amore alla prole che in altri animali non va più in là del tempo dell'allattamento: ecco il principio di una piccola società che somministra il tipo e il fondamento delle più grandi; quella della famiglia. Al gran numero de' bisogni fisici della prole corrispondono de' doveri morali ne' genitori: e perchè questi han doveri di vigilanza verso i figliuoli, a questi altri impone la natura obbligo di subordinazione e di gratitudine ai maggiori. Il lungo periodo di debolezza nell'uomo ha un altro scopo; quello cioè d'impedire che allontanandosi troppo presto dal

(1) V. Vol. I, n°. 616 e segg.

consorzio degli altri uomini, acquisti costumi bestiali e ferini e resti defraudato dell'educazione tradizionale indispensabile allo sviluppo della vita morale.

503. VI. Ma la debolezza fisica della specie umana non si limita ai primi anni della vita. Superiore a tutti nella conoscenza l'uomo è sfornito di tutti quei mezzi di offesa e di difesa di cui sono provveduti abbastanza gli altri generi. La natura gli diè molto fornendolo d'ingegno e rendendolo idoneo a crearsi le arti da se. Eppure se abbandoniamo un uomo nato di recente alle sue sole scoverte, non solo egli mancherà delle cognizioni necessarie alla vita morale, ma anche sotto l'aspetto delle arti riuscirà la creatura più miserabile che mai. È indispensabile anche in questo l'educazione tradizionale: per essa una generazione legando all'altra le proprie scoperte, e questa cominciando dove quella finiva, la specie umana è suscettibile di un progresso di cui non presentano neppur le minime tracce gli altri animali. In questi ogni educazione viene dall'uomo e non si trasmette da una generazione all'altra: l'uomo solo è essenzialmente maestro di se medesimo e degli altri uomini. E se in questa serie rimontando al primo termine, vogliam sapere da chi fu istruito il primo uomo, non trovando sopra la terra altri esseri da' quali abbia potuto egli attingere le prime cognizioni delle arti della vita e i primi principj del viver sociale, siam finalmente costretti a rimontare all'autore stesso del suo essere che fu per lui creatore insieme e maestro non solo del linguaggio, ma di ciò pure che dovea servire a conservare la vita fisica e a sviluppar la morale nell'adempimento de' suoi doveri verso Dio, verso i suoi simili e verso del proprio individuo.

504. Distinguonsi nella specie umana quattro razze diverse per la tinta della loro pelle, per la diversa apertura dell'angolo della faccia e per altri caratteri accessorj; ciò sono la *caucasia* o bianca, la *etiopica* o negra, la *mongolica* o gialla e l'*americana* o rossa, color di rame. La caucasia è a tutte le altre superiore per la bellezza delle forme e pel colorito. Ha la testa più ovale, la fronte più sviluppata, i pomi delle guance meno sporgenti delle altre razze. Inoltre tiene il primo luogo per l'attitudine a svilupparsi delle sue facoltà intellettuali e per la suscettibilità di perfezionarsi; da essa uscirono i popoli e le nazioni più colte del globo, come gl'indiani, i persiani, i fenici, gli egizj, i greci, i romani; poi gli arabi e tutte le nazioni incivilite del mondo attuale. Abita l'Europa, l'Asia occidentale e le regioni settentrionali dell'Africa.

La razza mongola ha il viso piatto, la fronte bassa e sfuggevole, i ponti zigomatici sporgenti, gli occhi stretti ed obliqui, poco incavati e come fossero ritagliati col temperino; la pelle finalmente olivigna che dà nel giallo. Vengono da essa i cinesi, i giapponesi, gli abitanti delle isole Filippine, Mariane e Caroline.

L'etiopica o negra si lascia riconoscere al color nero della pelle, alla bocca sporgente, alla molta acutezza dell'angolo della faccia, a' capelli crespi. Sono gli abitatori della maggior parte dell'Africa centrale, e meridionale.

La rossa o americana finalmente distinguesi al color di rame; gl'individui che vi appartengono, hanno la barba rara, i capelli lunghi e neri; ma differiscono molto tra loro; avvicinandosi taluni più alle razze mongoliche dell'Asia, ed altri alle bianche di Europa.

505. Ma più che le forme esteriori del corpo a distinguere le varietà della specie umana e le diverse famiglie colle rispettive provenienze, servono mirabilmente le lingue: ed è perciò che su di esse fondasi con più sicurezza lo studio della etnografia de' popoli.

506. Teorema II. Le diverse razze umane non costituiscono che una specie sola.—Coloro che dubitarono della unità della specie umana, altro non considerarono che gli estremi delle diverse razze e o non conobbero o trascurarono le varietà intermedie. Il vedere che certi tipi si conservavano per parecchie generazioni anche malgrado l'influenza delle cause contrarie, e specialmente del clima, fece accreditare l'opinione che tali forme fossero primitive ed avessero ciascuna un'origin sua propria. Ma ragioni più potenti di questa persuadono per l'opposto l'unità dell'umana famiglia: e prima le gradazioni numerose del color della pelle e della struttura del cranio che i progressi della geografia e della notomia han discoperte ne' tempi moderni; 2° l'analogia che seguitano le altre classi di animali, siano selvaggi o domestici, nelle loro alterazioni per l'incrociamento delle razze, e che noi veggiam seguire egualmente dopo alquante generazioni ne' meticci delle razze umane. Se si abbracciano nella lor generalità le tribù africane di colore scuro, e si paragonano con quelle dell'arcipelago meridionale dell'India e delle isole dell'Australia occidentale, coi Papù e cogli Alfurù, si conosce chiaramente che la tinta nera della pelle, i capelli crespi e i tratti della fisonomia negra non sono affatto associati: epperò che tra il tipo caucaseo

e l'africano esistono tali gradazioni intermedie, che una varietà dall'altra differisce per accidenti poco sensibili. Sicchè se a prima vista pareva impossibile far dipendere dallo stesso ceppo i due estremi, sarebbe in realtà cosa al tutto assurda far due specie diverse di quelle varietà che differiscono tra loro poco o nulla. Terza ragione è la fecondità dei meticci; perocchè gli animali di specie diversa nei loro congiungimenti o sono affatto infecondi o producono degl'ibridi che riescono sempre sterili. Ciò non avviene della specie umana; ove non solo si posson confonder le razze, ma esse riescono prolifiche senza fine; e quel che è più, dopo alquante generazioni i caratteri di differenza spariscono quasi del tutto o prevale una razza sull'altra secondo il diverso concerto delle cause che v'influiscono.

Finalmente tutte queste considerazioni cedono in faccia allo studio comparativo delle lingue di tutti i popoli: questa scienza di data assai recente, ha prodotto questi due maravigliosi risultati, 1° che le lingue di tutti i popoli, comechè diverse d'indole gramaticale e di radici, han però tra loro tali analogie che si mostrano ad evidenza derivate da unico ceppo: 2° che queste alterazioni dovettero esser prodotte da un fatto singolare, violento ed istantaneo. Queste conclusioni ci riconducono alla storia primitiva del genere umano depositata nel genesi (1).

Così lo studio della natura c'innalza alla sovranità dell'uomo e all'unità della specie, due dogmi cardinali che rammentano la creazione e l'origine comune dallo stesso stipite; epperò le obbligazioni che legano l'uomo verso Dio e verso coloro che nel vero senso gli sono fratelli.

(1) V. Wiseman, Conferenze sopra la conness. ec. conf. II.

CAPO VI.

Della vita animale.

507. Fu creduto dacchè si cominciarono a studiar seriamente le scienze naturali, che non potesse segnarsi una linea precisa di divisione tra' due regni vegetabile ed animale, perché nelle infime classi si trovano confusi nella stessa specie i caratteri d'ambi i regni, come avviene ne' zoofiti, ne' polipi dall'una parte; e ne' criptogami, nelle coralline, nelle oscillatorie dall' altra. Quest' opinione sostenuta da Buffon, Bonnet, Sulzer, è rigettata da Tiedemann e da altri moderni dietro l'autorità di Linneo. Secondo la sentenza di questi ultimi i più semplici tra' criptogami, come le alghe, le conferve; e gl' infimi tra' zoofiti, come gl' infusorj le spongiarie, si approssimano più che gli altri tra loro. I due regni talmente si avvicinano nelle forme loro più semplici, che avvi alcune tra le classi più basse di cui non saprebbe decidersi, almeno finora, se le sien piante od animali.

508. Ciò però non impedisce che si possa stabilire una differenza radicale tra l'uno e l'altro regno; e questa differenza dee appunto collocarsi nella facoltà di sentire propria esclusivamente degli animali. I fisiologi e gli scrittori della scuola sensistica precipitano in errori stomachevoli su tale argomento; o per lo meno con quel loro affettato scetticismo non rifinano di levar dubbi su ciò che è certo. Bichat attribuisce promiscuamente la *sensibilità* alla vita organica e all'animale; poi in questa confondendo il senso colla facoltà propria di ciascun organo che lo rende atto alle funzioni per le quali è destinato, ti parla della sensibilità del cuore all' arrivo del sangue, del ventricolo in presenza degli alimenti, e di tutti gli altri visceri. Tale opinione era già stata sostenuta da Francesco Glisson nel secolo diciassettesimo.

Il Tracy seguito dal Compagnoni mostra di dubitare se le piante, i sassi, ec. abbiano senso; e conchiude finalmente che noi non abbiamo alcun argomento per negar loro questa proprietà. Melchiorre Gioja in un libro intitolato *Esercizio logico*, prende a sostenere che alcune bestie sien prive di senso ed altre dotate anco d'intelligenza.

509. Per intenderci qui bisogna distinguere due quistioni,

come osserva acutamente il Rosmini (1), l'una se la sensibilità sia carattere proprio ed esclusivo della vita animale, l'altra, se tali specie o tali famiglie di esseri organici sieno dotati, o no, di sensibilità. Si concede che su questo secondo articolo possano nascere de' dubbi; e tuttora i naturalisti restino indecisi trattandosi di classificare una od altra specie, genere, tribù. Ma la metafisica procede sempre francamente asserendo che ove si troverà senso, ivi è vita animale propriamente detta. « Il dire, scrive il citato A., come dicono costoro, che non in tutti gli animali si scoprono le vestigie della sensazione, è un supporre la questione decisa, cioè un porre per certo che nel senso della parola *animale* non entri punto la sensazione. Perocchè se vi entrasse, chi ebbe loro mai detto che quegli esseri che hanno presi ad esaminare, e in cui non hanno trovato vestigio di sensazione, sieno animali? Sono adunque due quistioni diverse il chiedere che cosa sia animale, e il chiedere se questo o quell'ente appartenga alla classe degli animali. E il comun degli uomini può benissimo ingannarsi a decidere questa seconda, senza però che s'inganni intorno alla prima. »

510. Teorema I. La sensibilità è proprietà esclusiva del regno animale.—Si dimostra. Il senso è ordinato a mettere l'essere sensitivo in istato di comunicare cogli oggetti che lo circondano: bisogna dunque che esso si manifesti al di fuori in una qualunque maniera. Ora noi non veggiamo nelle piante nè organi atti alla sensazione, come ce li presentano gli animali, nè movimenti che indichino una impressione piacevole o dolorosa essere in loro avvenuta. Siccome dunque da tali indizj noi argomentiamo la virtù sensitiva negli animali, così dalla loro assoluta mancanza concludiamo il contrario pe' vegetabili.

Ma questa verità riesce assai meglio confermata dalla considerazione del fine perchè la sensibilità fu accordata agli

(1) *Antropologia in servizio della scienza morale*, lib. II, sez. I, cap. I. Citiamo pure Cuvier in nostro favore (*Dict. des sciences natur.* art. *Animale.*) « Rien ne semble si aisé a définir que *l'animal*: tout le conçoit comme un être doué de *sentiment* et de *movement volontaire* (noi diremmo spontaneo:) mais lorsqu'il s'agit de déterminer si un être que l'on observe, est ou non, un animal, cette définition devient tres-difficile à appliquer. » Contro questa definizione si è scatenato il Lamarck, appoggiandosi al noto sofisma che alcuni animali non sentono. Lamarck *Hist. nat. des anim. sans vertèbres*, T. I, Introd.

animali. La vità non può idearsi, come si disse, senza che si abbia riguardo ad un fine da compiersi internamente nell'essere vivo. Il fine degli esseri materiali destituiti d'intelligenza si dee compiere nel periodo di loro esistenza fisica, epperò altro non può essere che il loro stesso aumento e sviluppo totale dell'individuo, la propagazione e il mantenimento della spezie. Ma per giungere a tale intento negli animali è indispensabile il senso, nelle piante questa facoltà è inutile ed anche nociva: dunque il toglierla agli uni o il prodigarla agli altri è sempre un pensare che la natura operi a caso; o meglio che Dio distribuisca nelle sue opere le forze e le attitudini senza scopo e senza discernimento. Ora ciò sarebbe non meno empio che contrario a' fatti universalmente osservati in tutta la natura organica: perocchè non si dà parte alcuna, non una articolazione negli stessi animali e nelle piante di minor conto, che non mostri un fine, un destino, e pel quale non si trovi mirabilmente proporzionata. Vedete come il saggio Artefice seppe dare a tutti gli animali le armi e gli strumenti a proposito per procacciarsi il vitto, per difendersi dalle aggressioni di altri esseri nocivi alla loro esistenza; per covare le loro uova, ovvero per asconderle in luoghi e siti opportuni affine che non mancasse loro il calore richiesto a schiuderle. Lo studio anche mediocre di un ramo qualunque della storia naturale ci scuopre un mondo di maraviglie, una provvidenza vasta e sublime che nulla fa a caso, ma che prende tanta cura del fiorellino del campo che si calpesta senza avvedersene, e del passero che cade nella rete per servire a' fanciulli di trastullo, quanta ne mostra per le orbite de' pianeti e per la successione periodica de' tempi e delle stagioni.

511. Posto dunque ciò come inconcusso, io provo che negli animali il senso è richiesto indispensabilmente; e sarebbe nocivo non che inutile alle piante. Difatti il senso è indispensabile all'animale sì per dirigere i suoi passi, che per guidarlo nella scelta del nutrimento. Il piacere e il dolore che accompagnano le sensazioni del bruto, gli fanno vece di ragione: fu tutto cura della provvidenza il mettere del piacere in quegli atti che riuscirebbero giovevoli alla esistenza e al ben essere dell'animale, ed ingerirgli abborrimento e dolore per gli altri che potrebbero tornargli perniciosi. Perciò troviamo che nella squisitezza di qualche senso certi animali ci sorpassano di gran lunga, come i cani nell'odorato, gli uccelli nella vista; perchè per essi quel senso è tutto il motivo

dell'operare e la guida e la custodia universale della loro vita; laddove noi abbiamo cento altre vie di difenderci e di provvedere alla nostra sussistenza.

E per lo contrario alle piante che ricevono invariabilmente dal suolo l'alimento, sarebbe stato del tutto inutile il senso, perchè non avrebbero saputo valersene a nulla di buono. Similmente destituite della facoltà locomotrice nelle loro membra non avrebbero potuto declinare i colpi della scure che le recide, nè ripararsi dal vento o dalla bufera che minaccia di schiantarle dalle radici.

Finalmente, io diceva, per esse il senso non sarebbe che una tribolazione e un tormento perenne; perchè farebbe sentire tutti i mali cui soggiacciono senza potervi in modo alcuno rimediare.

512. L'animale si denomina così dall'anima. Che cosa è l'anima; e in quanti sensi suol prendersi questa voce? *Anima* dicevano gli antichi il principio della vita in generale, o qualunque specie di forza vitale. E perciocchè la sensazione, l'intelligenza, la volontà, il pensiero in somma son atti eminentemente vitali, tutti questi atti all'anima attribuivano. Ma da un motivo analogo erano indotti gli scolastici a dare un'anima anche alle piante; perocchè vedevano in essi svilupparsi gradatamente una vita organica: laonde la voce *anima* divenne per essi generica ad indicare il principio della vita. Tre specie di vita osservavano in natura, quella di semplice vegetazione, quella di sensazione e quella d'intelligenza, di ragione: e tre sorti di anime ammettevano, la vegetativa, la sensitiva, la ragionevole: la prima attribuivano alle piante, la seconda a' bruti, la terza all'uomo. Non è già che in questo supponessero tre anime coesistenti, come molti per crassa ed affettata ignoranza han voluto affermare; che anzi espressamente insegnavano lo stesso spiritual principio nell'uomo e dar l'impulso alla vita del corpo, e sentire, e ragionare.

513. De' tre ordini di vita sopra indicati i primi due risiedono nella materia, e in essa si compiono. Perocchè a tacere della vita organica che tutta si limita ad abbozzare, perfezionare e propagar quella data specie di esseri materiali ai quali appartiene, la sensitiva pure è talmente legata agli organi materiali, che in essi si terminano i suoi atti, da essi dipendono, e senza di loro sono del tutto inconcepibili. Non si dà sensazione senza una modificazione materiale che si faccia sentire; e la modificazione perchè si avverta bisogna che

sia nel soggetto stesso senziente: nessuno sente fuori di se medesimo; dunque il soggetto senziente dee avere alcun che di materiale dove e per cui mezzo senta. Lo stesso dicasi e con più ragione della facoltà locomotrice che accompagna inevitabilmente quella di sentire, la quale pure non si sa intendere che sia, se non si abbiano membra e muscoli materiali cui venga applicata. Il principio dunque della vita organica e della sensitiva è materiale, senza che perciò sia materia: non è la materia, perchè questa fuori della organizzazione e della influenza vitale ostenta tutt'altre proprietà; e non può in forza di esse sole avvenire la organizzazione e la vita: è materiale, perchè ha la sua azione nel corpo, e fuori di esso è nulla, perchè nulla può produrre.

La questione è dell'anima intellettiva; perciocchè di essa si dice che stando nella materia, congiunta veramente al corpo umano, nondimeno giusta la dottrina degli spiritualisti non abbisogna di corpo per le funzioni intellettive; e può fuori di esso prolungare l'esistenza e la vita. Una forza di simil natura fu detta *spirito*, voce metaforica nella sua origine come la maggior parte di quelle onde si compone il linguaggio intellettuale: ma idonea sufficientemente ed esprimere la natura sottile ed aerea di questo principio che si eleva al pari del vento (πνεῦμα, fiato, vento), e trasporta l'uomo nella sublimità de' cieli. Spirito è dunque nome specifico, come anima è generico, ed esprime in particolare l'anima ragionevole in quanto trascende immensamente la natura grossolana e pesante dalla materia. Tali nozioni sono indispensabili per l'intelligenza de' termini. A' tempi nostri chi desse un'anima anche alle piante sarebbe con ragione deriso; perchè l'uso non lo comporta.

514. Sostenevano gli scolastici, come si disse, che l'anima fosse forma sostanziale del corpo per la sua organizzazione atto a vivere: *forma corporis organici potentia vitam habentis*. Con ciò insegnavano che il corpo organizzato e disposto a vivere, non vive in atto che per virtù dell'anima. Questa può essere di una natura più elevata, come nell'uomo, o meno, come ne' bruti: sempre però quello stesso principio che sente e ragiona nell'uomo, è desso appunto che mantiene negli organi la vita di vegetazione. E così ne' bruti la vegetazione si dee ripetere dallo stesso principio donde procede il senso e il movimento.

La coscienza della identità personale ci fa attribuire nel-

l'uomo ad uno stesso principio, all' anima stessa i fatti della intelligenza e quei della sensazione. Ma si può egualmente asserire l'identità del principio senziente con quello della vita organica, o che l'anima stessa sia la forza vitale del corpo organico; e perciò che nell'uomo le funzioni di vegatazione sieno sostenute e dipendano dall'anima ragionevole? La coscienza intorno a ciò nulla ci attesta di positivo, perchè i fatti della vita organica si sottraggono alla osservazione di lei. Bisogna dunque tentare per la via del razionicio la soluzione di tal quesito.

515. L'idea di spiegare i fenomeni vitali per l'influenza dell'anima, che fu familiare ad Aristotele e agli scolastici, presso i medici venne in mente prima di tutti a Giorgio Ernesto Stahl. Senza fermarci ad esporre minutamente il suo sistema, osserveremo solo che l'A. studiandosi a tutt'uomo di estendere la dominazione dell'anima sul corpo, cadde ne' seguenti errori, 1° L'anima secondo lui dà vita al corpo in quanto essa è ragionevole, ma non ne ha coscienza, per l'abitudine. Questo errore, secondo riferisce Sprengel, fu corretto da due de' suoi più rinomati seguaci, Porterfield e Platner. Essi avvisano che il principio senziente e vitale non differisca dall' anima ragionevole; ma non credono che questa ordini e diriga i movimenti vitali con cognizione e previdenza. Quindi l'anima agisce sul corpo animale non già come un essere ragionevole, ma solo come principio vitale e senziente. 2° Sostiene Stahl che l'anima si fabbrichi il corpo da se stessa, e perciò sia trasmessa per generazione.

516. Ben diversa da quella di Stahl era la opinione di Barthez e con esso di tutta la scuola di Montpellier. Questi riconosceva nell'uomo due principj distinti, l'anima e la forza vitale. La sua dottrina si conosce perciò sotto il nome di *vitalismo*. Comechè questi due principj cospirassero tra di loro nell'azione, pure erano ben lungi dal confondersi l'uno nell'altro. Riguardo alla vita egli sostiene che questa forza non agisce punto giusta le leggi chimiche e meccaniche, ma che ha le sue proprie cui obedisce. La sensazione appartiene secondo lui a ciascuna parte del corpo, nè dipende unicamente da' nervi: ogni organo possiede le sue proprie forze vitali, senzienti e motrici col mezzo delle quali si esercitano le rispettive funzioni: queste però non possono a lungo sussistere senza una comunicazione con tutto il sistema. Affine di render conto di tal comunicazione ammette un fluido che

circola per tutto il corpo, non potendo assolutamente l'anima ragionevole essere il principio cercato, siccome quella che opera con riflessione: e le funzioni della vita organica son destituite di coscienza.

517. Per giudicare di queste sentenze, e conoscere l'unione dell'anima col corpo ci conviene premettere alcun che sull'unione in generale. L' unione è di due sorti, *accidentale* e *sostanziale;* la prima è tra due cose che operano scambievolmente, rimanendosi ciascuna fuori dell'altra, come i diversi pezzi di una macchina; o che cooperino ad uno stesso fine ciascuna con azione sua propria e distinta dall'altra, siccome ne' diversi soldati di uno squadrone o d'un esercito è unità di leggi e di scopo, rimanendosi tuttavia l'azione e la persona di ognuno distinta da quella di qualunque altro. L'altra specie di unità dipende da una forza esistente nella cosa stessa e nelle singole parti, per cui queste operando, si congiungono e possono dirsi esistenti le une nelle altre. Tal è quella che attribuiamo a ciascun individuo della specie umana. Ora la forza fisica, per ciò che ne sappiamo, può esser meccanica, chimica, organica, sensitiva e intellettuale. La meccanica non è propria, ma impressa di fuori : essa dunque non costituisce unità sostanziale. Ma per la stessa ragione il composto chimico si dirà una sostanza; sostanza è pure, e di una più perfetta unità, il composto organico-vitale: perocchè nel chimico l'unità è così debole che soffre volentieri di essere separata, senza rinunziare al proprio essere sostanziale. Rotta la coesione delle parti, la sostanza rimane la stessa, comechè numericamente si multiplichi. Nella vita organica e nell'animale delle infime classi l'unità è tuttor divisibile, perchè la sezione o la scissione può dare origine a nuovi viventi della stessa specie. L' animale perfetto è indivisibile, come una e semplice è la sensazione che lo costituisce in tal natnra. Tuttavia l'idea di unità perfetta non ci è data dalla forza di sentire; questa è come distesa o meglio diffusa per tutti gli organi che anima, ravviva e riempie della sua attività. L'idea della più perfetta unità ci è somministrata dall'atto dell'intelligenza, uno, indivisibile, puro ed esente da ogni misto materiale, rappresentazione fedele dell'unità divina, il solo che possa dare unità co' suoi concetti alle cose più disparate di questo mondo,paragonandole, riducendole in classi e studiandone le relazioni e le attinenze. Dall'unità accidentale nasce l'essere accidentale, dalla sostanziale l'essere sostanziale.

518. Nessuno avea mai dubitato esser l'uomo o l'animale un sol essere sostanziale; finchè i cartesiani non vennero a risuscitare le antiche dottrine che riguardavano il corpo qual macchina puramente meccanica e come prigione dell'anima. Conseguenza di tale insurrezione fu quel sistema mostruoso che chiamano dell'*influsso fisico* o del *commercio* scambievole dell'anima col corpo. « L'influsso fisico, siccome lo spiegano i fautori di tal dottrina, ammette una scambievole azione del corpo sopra dell'anima e di questa su di quello. (1) » L'unione dunque dell'anima col corpo è tutta fondata sull'azione vicendevole. Or ammessa questa mutua azione, segue 1° che l'uomo non sarà più uno sostanzialmente, uno per se; egli sarà tale nell'altro modo men proprio e accidentale: difatti giusta tale ipotesi l'anima e il corpo formano un sol tutto, ossia hanno un legame di mutua azione e dipendenza solo in quanto una di esse sostanze, che si suppongono due, opera sull'altra: e questa ne è (che che ne sia del modo) atteggiata o modificata. Ma un tutto di questa foggia è certo un tutto accidentale, perocchè esso ha l'essere per un'azione accidentale che si termina in un oggetto posto fuori dell'agente: dunque l'uomo o l'animale appena sarà uno per accidente.

2° L'essere umano od animale sarà riposto in meri accidenti. Difatti uomo non è nè il solo corpo nè l'anima sola; ma la loro unione. Se dunque questa è cosa meramente accidentale, l'animale, l'uomo saranno esseri accidentali; fondati sì, come avviene di tutti gli accidenti, sopra le due sostanze che si congiungono; ma sempre accidentali e relativi; perchè la unione di tali sostanze dipende dalla mutua loro azione.

3° L'uomo o l'animale non si dirà più unico *supposto;* ma l'aggregato di due. Perocchè *supposto*, giusta la confessione della stessa scuola che confutiamo, è ogni sostanza sussistente; epperò ogni sostanza singolare perfettamente compiuta, la quale non abbisogni che di se stessa: » cioè intendesi la sostanza specificata con tutti quegli accidenti che la costituiscono in essere del tale individuo di quella specie. Ora è assioma nella scolastica che le azioni si attribuiscono all'individuo, al *suppositum* (2). Ma il corpo ha un'azione da se sopra dell'ani-

(1) Storchenau, *Psychol*, par. II, sect. 2, c. V, n. 196.
(2) *Actiones sunt suppositorum.*

ma, e questa una simile sul corpo; e nessuna di queste azioni è subordinata all'altra, perchè ciò che è subordinato, riceve l'azione dall'altro e non opera su di esso. Dunque l'anima e il corpo saranno due supposti, due individui che si ajutano scambievolmente, si alleviano il peso della vita; ma non lasciano intanto di esser due.

4° Per la stessa ragione l'uomo non è neppure una *persona*. Persona è il supposto medesimo considerato nelle nature ragionevoli, definita perciò da Boezio, *naturae rationalis individua substantia*. Nella teoria accennata l'anima potrà ben essere una persona, ma non sarà una persona il composto de' due principj che viene col nome di uomo.

Questi ed altri inconvenienti più gravi si trovano ancora nelle ipotesi dell'armonia prestabilita, delle cause occasionali ec. Impropriissima si troverà pure ad esprimere l'unione dell'anima col corpo la voce *commercio* che sente un non so che di mercantile. Se si proverà che l'anima e il corpo formano un sol essere, un uomo solo, non ha più luogo il commercio che è un traffico e una corrispondenza di affari e d'interessi tra due. Il corpo sarà allora il soggetto passivo, e l'anima la virtù attiva che lo informa. Ora chi dirà mai che la calamita per esempio è in commercio mutuo colla forza di attrarre il ferro, la pietra colla gravità, la pianta colla forza vitale che la mantiene? Stabiliamo dunque prima di tutto come teorema fondamentale l'unità sostanziale dell'uomo.

519. Teorema II. L'anima e il corpo fanno sostanzialmente un sol essere. — Questa unità di persona ci viene attestata in primo luogo da un intimo sentimento col quale consideriamo il corpo, i sensi ec. come parte di noi medesimi: i loro bisogni sono i nostri: il loro ben essere è il ben essere di noi stessi. Noi abitiamo in questa terra fintantochè lo spirito è unito al corpo: eppure non si può dire già che lo spirito occupi parte alcuna della terra; esso si dice abitare nel tal luogo determinato, perchè abitandovi il corpo, bisogna che vi si trovi lo spirito che ne è sostanzialmente inseparabile. Noi amiamo noi stessi amando il nostro corpo, difendiamo i propri diritti in quelli del corpo. Questi diritti medesimi son rispettati dalle leggi. Vi si parla di proprietà e di libertà personale e individuale. Come s'intenderanno più queste locuzioni se si riguarda il corpo qual essere estraneo all'anima, come uno strumento di suo servizio? Perchè punire il corpo per delitti ne' quali non ha avuto altra parte che quella di sem-

plice strumento? Chi è che avendo ricevuta un'offesa da un cane o da un cavallo, si tiene abbastanza soddisfatto col supplizio di quell'infelice creatura? e non perseguita anzi il padrone che la lascia andar libera e permette che dannifichi la gente?

Poi che altro importa quella necessità di riferire il senso all'azione dell'organo? Se l'anima non fosse che semplice spettatrice di quel che accade nell'organo, che bisogno ci sarebbe di tanti sistemi per ispiegare il modo come l'anima sente cogli organi? donde verrebbe ella mai quella ferma credenza che abbiamo di apprendere i colori cogli occhi, i suoni cogli orecchi, gli odori colle nari ec.? Invano le scuole han procurato di cancellare quest'intima persuasione del genere umano, e ci hanno avvertito che noi sentiamo nel cervello, che i nervi sono le vie sotterranee, e gli organi esterni le porte della sensazione; che il corpo è un carcere, e l'anima sta chiusa in un punto indivisibile donde per via d'imbasciate conosce che le cose esterne picchiano alla porta. Tutte queste teoriche non han potuto tuttora cancellare dalla comune estimazione l'idea che l'io s'identifica cogli occhi quando vede, colle mani quando tocca. Gli stessi materialisti perchè mai tolsero via di mezzo l'anima? perchè trovarono impossibile che tanta corrispondenza del fisico e del morale dell'uomo potesse sussistere se l'anima e il corpo fossero due esseri sostanzialmente diversi che operassero scambievolmente l'uno sopra dell'altro. E Lucrezio stesso epicureo marcio non ebbe torto quando disse che quest'azione era impossibile, perchè l'anima non può toccare nè esser tocca dal corpo, siccome quella che non offre resistenza alcuna all'urto e all'impulso della materia. *Tangere enim et tangi nisi corpus nulla potest res* (1).

Corollario I. L'anima e il corpo sono congiunti sostanzialmente: da tale congiungimento nasce l'unità di sostanza; dunque anima e corpo fanno unica sostanza, unico animale, unico uomo; perchè animale ed uomo sono sostanze e non già accidenti (2). Qui non c'è uscita o l'uomo non è sostanza, ma ac-

(1) *De rerum nat.* lib. I.

(2) Cito per tutti san Tommaso: « Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens. » E ne soggiunge la ragione, perchè la natura del corpo non è la stessa in presenza dell'anima e in assenza; ma questa lo fa essere quel che è in atto, cioè corpo organico, vivo ed umano: « Cor-

cidente, o l'anima e il corpo che fanno un uomo, fanno pure una sostanza.

Corollario II. L'esposta dottrina vale egualmente per l'uomo che per gli animali, siccome quella che si fonda sull'unità della sensazione e sulla tendenza che tutti abbiamo a riguardar come cosa propria il corpo e identificarci co' suoi organi nell'atto del sentire. Laonde troviamo egualmente opportune queste due espressioni: *io veggo*, e *i miei occhi veggono*.

520. Or ecco in qual modo spiegavano gli scolastici questa unità. È impossibile che due cose le quali unendosi rimangono distinte l'una dall'altra, concorrano ad avere unica essenza, se non si uniscono come materia e forma: imperciocchè supposto che rimangano distinte, o hanno un sol essere ad entrambe comune, o ciascuna ritiene il suo proprio e determinato. In questo secondo caso é indubitato che esse non avranno unità di essenza nè di sostanza. Il primo caso poi non può avverarsi se non ponendo che una almeno di queste due cose non abbia da se alcun essere attuale, ma riceva l'*atto* dall'altra: in guisa che per tal collegamento di un principio che dà l'essere e di un altro che lo riceve, comunichino insieme nella medesima esistenza individuale. Ma ciò che riceve l'essere, e non lo ha di per se, fu detto materia; ciò che lo dà, fu chiamato forma sostanziale; dunque i due componenti di cui parliamo, non saranno mai da riputare come aventi un sol essere, se non si congiungono come materia e forma sostanziale. Tali son l'anima e il corpo: *l'anima è dunque la forma sostanziale del corpo organico*.

521. Da questa dottrina traevano essi due importanti conseguenze: la prima che non vi ha nell'uomo più di un'anima; e questa supplisce da se alle tre funzioni primarie di mantener l'organismo, di sentire e di ragionare. Ciò segue direttamente dalle cose stabilite: perciocchè se si ammettessero più anime, ognuna di esse sarebbe, come ognun vede, una forma sostanziale dalle altre distinta. E perciò tante sostanze si avrebbero nell'uomo e nell'animale, quante forme diverse vi si riconoscono.

Segue in 2° luogo che l'anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte. Ella è in tutto il corpo, perchè questo non ha essere e vita se non dall'anima; e non si potrebbe dire

pus enim hominis non est idem praesente anima et absente: sed anima facit ipsum actu esse. » *Cont. Gentil.* Lib. II, cap. 69.

che forma una sostanza con essa, se in tutti i suoi punti non fosse a lei intimamente congiunto. È tutta in tutto ed in ciascuna parte, perchè essendo indivisibile, la non si può ripartire tanto pel cervello, tanto pel cuore, tanto pei polmoni ec.

522. L'esposta dottrina fa seguito alla teoria degli scolastici sulla natura de' corpi da noi allegata ed esaminata nel cap. I. Ma siccome noi in quel luogo l'abbiam dovuta modificare in qualche punto essenziale; perciò anche qui non possiamo abbracciarla senza averla prima tradotta nel linguaggio da noi adottato, ed aggiustatala coi principj stabiliti. Dalle posizioni nostre intorno alla vita ed alle forze da cui procede, si ha che essa si sviluppa e mantiensi per una virtù aggiunta alla materia; che l'anima o il principio della sensibilità e della intelligenza, è forza eminentemente vitale; che come principio di sensibilità essa è naturalmente legata all'organo materiale, e ne dipende; che quest'organo per dirsi vivo abbisogna inoltre di una forza vitale organica, o di un'anima vegetativa, come piacque agli antichi di chiamarla. Si cerca ormai se tal forza negli animali possa essere e sia veramente derivata dall'anima stessa sensitiva, o se dipende da altro principio che nell'uomo e nell'animale presieda solamente alla vita organica.

Presentata così la quistione essa non differisce punto da quella delle tre anime. Difatti se si ammette una volta che il principio della vita organica sia distinto dall'anima, non avremo tosto due anime negli animali? E se dividiamo nell'uomo il principio intelligente dal senziente, non sarem costretti ad ammetterne tre?

Si scorge altresì che la soluzione del quesito da noi proposto risolve perfettamente l'altro dell'unità o pluralità di sostanze nell'animale e nell'uomo; perchè se si dà alla vita organica un principio distinto dall'anima, il corpo acquisterà di per se e in forza di questo principio che possiede, il suo essere sostanziale di corpo organico senz'alcuna dipendenza dall'anima; e perciò avrem tosto due sostanze perfette e compiute, o tre se vi contiamo anche l'anima intelligente.

523. Teorema III. La forza o il principio della vita organica negli animali è l'anima stessa sensitiva. — La dimostrazione può stabilirsi a questo modo. La sensazione non può concepirsi senza un organo che sia proprio e faccia una cosa stessa col principio senziente: ma l'organo non sarebbe proprio se avesse vita da tutt'altro principio; dunque il principio della sensazione o l'anima è ciò che dà al corpo la forza vitale.

La prima asserzione si dimostra. La sensazione è attiva ad un tempo e passiva; è passiva perchè si fa ricevendo una impressione da' corpi: e in ciò differisce dalla semplice intellezione con che potrebbero conoscersi i corpi da una mente pura, e si conoscono dall'uomo quando egli li considera astraendo dalle imagini sensibili. La sensazione è attiva in quanto tale impressione è appresa, è capita, è *sentita;* laddove in qualsivoglia altro corpo essa sarebbe o un urto, o una percossa, o tutt'al più una semplice stimolazione, come l'azione della luce sul fondo bianco della camera oscura, o la vibrazione di una corda comunicata ad un'altra tesa all'unisono. Epperò come passiva esige un organo capace di venire stimolato da' corpi esterni o di essere in qualunque altro modo fisicamente modificato: un organo cioè materiale, esteso, resistente, mobile, perchè senza di tali proprietà non s'intende come possa darsi vera stimolazione. Come attiva poi la sensazione abbisogna di un organo animato, cioè capace di reagire da se in modo suo proprio, in un modo diverso da quello con che le particelle materiali rispondono le une all'azione delle altre; perocchè in queste la reazione è sempre uguale ed opposta all'azione: ad un'azione chimica o meccanica la materia dotata di sole forze elementari corrisponde con una reazione di somigliante natura. Ma la sensazione è reazione vitale e d'indole al tutto diversa che non è la semplice impressione ricevuta: dunque esige nell'organo una forza vitale, un'anima capace di esercitarvi questa specie di reazione.

In oltre fa di mestieri che la forza sensitiva risieda nell'organo stesso, e formi con essolui un sol essere, un sol tutto. Difatti poniamo che l'organo sia estraneo all'essere senziente; esso non sarà più organo vivo, ma semplice stromento di trasmissione o macchina; cioè sarà destinato solo a trasmettere all'animale le impressioni de' corpi esterni. Or se questi non possono imprimere un'azione sull'anima, come si concede ammettendo la necessità di organi per sentire, neppure l'organo stesso potrà ad essa tramandare le impressioni da quelli ricevute; perchè a questo fine dovrebbe l'organo esercitare sull'anima quell'azione che non possono esercitarvi gli altri corpi: e l'organo è corpo come qualunque altro. Che se i corpi possono operare immediatamente sull'anima, a che fine dare a questa l'ingombro degli organi? non sarebbe stato meglio collocarla in questo mondo nuda ed incorporea? In tal dottrina il corpo è superfluo e allunga la strada; esso anzi è grave fardello, è prigione e luogo di esilio e di ammenda.

524. La pruova più convincente di tale assunto si cava dalla ideologia della sensazione: e noi l'abbiamo già sviluppata sufficientemente a suo luogo. La sensazione rappresenta i corpi e ne testifica alla mente la esistenza e le proprietà: li rappresenta perchè ci dà l'idea di esteso, di passivo, di resistente, idee fondamentali di proprietà che non possono appartenere allo spirito; gli attesta perchè contiene il sentimento di un impulso, sentimento che non può prodursi fisicamente, se una causa materiale, cioè mobile, inerte, resistente, non operi sopra di noi. Ma non potrebbe rappresentarli nè attestarne l'azione presente, se questa si facesse puramente nell'anima, nello spirito, in un soggetto incorporeo; perciocchè chi sente, sente in se stesso: si sente qualche cosa: la cosa sentita è dunque in chi la sente: l'anima non è nè estesa, nè mobile, epperò è incapace d'impressione o d'impulso: queste cose sono nel corpo: dunque l'anima è nel corpo, in esso sente, con esso forma un sol essere, uno stesso principio sensitivo.

L'organo dunque dev'esser proprio del principio senziente, e fare con essolui una stessa cosa. Or non farebbe una cosa stessa se da esso non ricevesse la forza vitale: e ciò appunto io proponeva di mostrare nella minore. Quest'asserzione si prova anche più agevolmente, perchè l'organo dotato di forze vitali sue proprie è già senza dell'anima un vivente, ha una vita sua propria indipendente da quella dell'anima. Dunque non è più un sol essere con lei; non potrebbe già dirsi con proprietà che corpo ed anima facciano un sol tutto, una cosa sola, un sol animale.

Resta dunque dimostrato che il principio della vita organica negli animali sia identico a quello della sensitiva (1).

525. La stessa verità viene anche meglio confermata dalle vicendevoli relazioni che legano intimamente il fisico ed il morale dell'uomo; ovvero con parole più proprie le funzioni organiche colle sensitive e colle ragionevoli, argomento stato ampiamente sviluppato da Cabanis, Berard, Maine de Biran ed altri. Tutto ci attesta l'influenza della costituzione fisica, del trattamento, del clima sulle abitudini sensitive ed intellettuali dell'uomo. La diversità delle razze e delle tribù non si riconosce solamente al colore, all'angolo della faccia: ma ciascuna porta seco e mantiene fin dopo il volgere di molti secoli

(1) La scrittura consuona a questa dottrina, *et cum omni anima vivente quae carnem vegetat.* Gen. c. IX, v. 15.

lo stesso carattere morale che imprime fortemente nelle generazioni, e lascia ravvisare dopo tante migrazioni e mescolanze. Nessuno non si avvede della forza del clima sull'indole, sul modo di pensare, sul gusto negli studi e nelle arti di coloro che vi abitano. Lo stesso con proporzione dite dell'età, del sesso, del trattamento, delle malattie ec.

E viceversa chi non sa la virtù che le affezioni intellettuali e morali esercitano sullo sviluppamento del fisico, sulle malattie e la loro guarigione, sulla circolazione del sangue e degli umori? Chi non conosce l'effetto della imaginazione e delle passioni sopra la vita del corpo; e le subitanee mutazioni che inducono nel corso delle funzioni organiche l'ira, lo spavento, l'amore, la tristezza, l'apprensione fantastica di scene seducenti e lusinghiere, ovvero dolorose e funeste? Or come potrebbe tanta corrispondenza mantenersi, come tali impressioni in un attimo comunicarsi dal corpo all'anima e da questa a quello, se ciò dovesse farsi per via d'ambasciate ed anticamere, per fluidi intesi tuttodì a scorrazzare da un capo all'altro della macchina, non sempre pronti ad accorrere ove il bisogno gli appella, nè sempre egualmente fedeli nel riferire impressioni di cui essi sono al tutto incapaci, come quelle della luce allo scuro o del diverso grado di calorico sotto una temperatura costante ed uniforme? Deh! dismettansi una volta tali idee puerili, e si riguardi l'uomo come lo mostra la natura, un essere, una sostanza, un vivente, un animale, un sol uomo.

526. Teorema III. L'anima umana non avviva il corpo in quanto essa è ragionevole; cioè la vita del corpo non è già un atto della ragione. — L'anima è una forza, un principio di attività. Questa forza semplice, sufficiente da se a diversi effetti, ha per ciascuno una facoltà determinata. Non si dice infatti che l'anima vuole colla ragione, o si ricorda colla volontà, o sente colla memoria. Dunque se diciam che l'anima avviva il corpo, per questo non ne vogliam conchiudere, come faceva Stahl, che essa lo avvivi colla ragione; ma sol che si dee riconoscere in essa una facoltà speciale capace di questo effetto. Si può dunque sostenere che la forza vitale del corpo sia l'anima ragionevole; perchè ciò indica solo la identità del principio: ma non si dirà mai che la vita del corpo sia opera od atto della ragione, e che l'anima gliela mantenga in forza della ragione o in quanto essa è ragionevole. E neppur queste due espressioni, *colla ragione* e *in quanto ragionevole*, si pensi alcuno che possano scambiarsi come sinonimi; perocchè io posso dire

che l'anima vuole liberamente e sceglie in quanto è ragionevole; perchè la libertà della scelta è conseguenza della facoltà di ragionare; ma non dirò che l'anima sceglie o vuole colla ragione, perchè scegliere e volere son atti dell'appetito: e la ragione conosce, non appetisce. Similmente riguardo al senso e alla vita si può dire che l'anima avviva il corpo come principio senziente; perchè come tale fa d'uopo che abbia organi propri; e questi non saranno tali se non comunicano alla stessa vita dell'anima; ma non può dirsi egualmente che l'anima vivifichi il corpo colla facoltà di sentire; o che la vita organica sia atto di tal facoltà. Vi son dunque nell'anima delle facoltà connesse, ma non confuse; tali sarebbero l'intelletto e la volontà; tali il senso, l'imaginativa e la forza vitale organica. Ma siccome io posso concepire l'atto dell' intelligenza senza che venga eccitato da sensazione alcuna; e perciò siccome riconosco possibile una intelligenza pura non congiunta a' sensi, così la vita organica che immediatamente è al servizio de' sensi, può ben concepirsi senza che l'intelligenza vi prenda alcuna parte. Da ciò si ricava in termini il teorema proposto a dimostrare, che l'anima non avviva il corpo in quanto ragionevole, e molto meno con un atto della ragione.

527. La facoltà che è nell'anima, di dar la vita al corpo, comunicatasi a questo, vi produce degli effetti sensibili e variabili a seconda delle disposizioni dell'organo. Or questo è sottoposto a continue variazioni, 1° per la organizzazione primitiva, il complesso, il temperamento, le affezioni morbose gentilizie e qualunque altro vizio nella costituzione originale dell'individuo. Gli stati successivi sviluppano quel che trovano nel primo istante: l'anima dunque che si congiunge ad un corpo viziato, non può esercitarvi tutta quell'azione di cui sarebbe capace: 2° varia la disposizione degli organi per gli alimenti di cui si fa uso: 3° per l'azione di altre cause esteriori che non possono prevenirsi, comechè regolare e moderato sia il governo che fassi del proprio corpo. Tali sono la qualità dell'atmosfera che si respira, la temperatura cui uno sta esposto, il genere di travaglio a cui è addetto ec.

528. Rispondiamo ora a quanto si suole opporre contro questa dottrina. Haller adduce tre argomenti contro la teorica che riferisce all'anima il principio della vita. Dice egli 1, che qui si cerca una causa fisica, non già metafisica; e il darne una di questa fatta, è come un non dir nulla. Ed io rispondo, se l'anima è qualcosa di reale, come lo ammette lo stesso Hal-

ler, se essa è l'obbietto principale del nostro studio, non sarà un tentativo chimerico l'attribuirle un'azione sopra del corpo. Bisogna provare o che questo possa aver da se le proprietà vitali che noi facciam dipendere dall'anima, o che l'anima non possa in conto alcuno operare sul corpo e comunicargliele. Or nessuno di questi due punti sarà dimostrato mai dalla scuola chimica o dalla meccanica. Bisogna decidersi, o a non ammetter anima, o ammettendola, a darle una influenza reale immediata e universale sopra del corpo. Un essere meramente contemplativo ospitante nel corpo, come lo Stilita sulla colonna o il Jugai degl'Indiani sulle vette dell'Himalaya, non risolve il problema della vita animale.

529. Le altre obbiezioni che si fanno da Haller e da Hoffmann contro la teoria stahliana, feriscono anche meno la nostra dottrina; la quale rigetta la parte erronea sostenuta da Stahl. Dicono, per esempio, Il che la volontà è incapace a dominare i movimenti della vita organica; che noi non abbiamo coscienza di tali moti; e da ciò pretendono di concludere che essi non dipendono dalla influenza dall'anima. —Ma queste obbiezioni suppongono che l'anima avvivi il corpo in quanto essa è sostanza ragionevole e libera. L'anima umana è dotata di diverse facoltà, una delle quali è quella di dar vita alla materia, come si è detto. Che han da fare dunque in questo l'intelligenza, la coscienza e la libertà? E siccome mal si apporrebbe chi insegnasse che l'uomo non è libero perciò che non può non riconoscere la pugna di due tesi contradittorie: così ragiona malamente chi inferisce che l'anima non avviva il corpo perciocchè essa non ne ha coscienza, o non può regolare ad arbitrio questa sua arcana influenza. Come sapete voi che l'anima operi in tutto con coscienza di se medesima? quante forze sono in natura che non conoscono il loro modo di agire? Ma l'anima, direte voi, ha la coscienza di tutte le sue azioni. E questo appunto è ciò che non potrà provarsi giammai: anzi noi di molte abbiam congetturato che avvengano senza nostra saputa.

Del resto io proverei che hassi una coscienza tal quale dell'influsso vitale esercitato dall'anima sopra del corpo. Che se questa coscienza nello stato ordinario par che manchi del tutto, ciò si vuole attribuire alla mancanza del senso di tali atti che si fanno continuamente: la coscienza si ha di ciò che si sente: e l'anima non sente lo stato ordinario

de' visceri e di tutti gli altri organi; o per lo meno non lo avverte: ma quando tale stato e le funzioni che ne derivano, vengono per poco alterati, subito l'anima si risente. Non si può dunque asserire che l'anima sia priva totalmente del sentimento di avvivare il corpo. Anzi questo sentimento indeterminato della vita universale degli organi è ciò appunto che noi abbiamo altrove riconosciuto col nome di senso fondamentale. Esso è la base su cui si appoggiano la sensazioni particolari; le quali ci avvertono delle modificazioni sopravvenute a' diversi organi che alterano lo stato ordinario delle loro proprietà e delle loro funzioni. Bisogna dire tutt'al più che l'anima ignora il modo come avvengono le funzioni della vita, e non può modificarle ad arbitrio. Del che dobbiamo saper grado all'Autore della natura, come altrove fu detto, perchè sottrasse al nostro capriccio e legò a leggi invariabili quelle funzioni che, sospese sol per istanti, avrebbero tratte seco conseguenze funeste alla nostra esistenza.

530. Si oppone III che le azioni vitali sono uniformi anche mentre lo spirito è disposto diversamente. — Ma questo si prova esser falso manifestamente. Tutti sanno che si muore di pena, di afflizione, di spavento: che una paura o un'allegrezza subitanea può generare nel sangue incurabili malattie. Se poi gli avversari intendono che la vita si conserva egualmente bene qualunque sia il grado di capacità e d'intelligenza dello spirito: allora risponderemo che già si è detto abbastanza non essere gli atti vitali dipendenti dalla intelligenza.

531. IV. « La più forte difficoltà, dice Sprengel, che nessuno de' partigiani del sistema di Stahl è giunto a distruggere completamente, è la generalità delle azioni organiche che trovansi nel regno vegetale... Egli è impossibile attribuire ad un'*anima* gli effetti organici delle piante, senza abusare di questa voce. Ma d'altra parte non si saprebbe segnare una linea di divisione abbastanza precisa tra' due regni, come han preteso di fare alcuni stahliani, mettendo i movimenti de' vegetabili nella classe de' moti meccanici, e spiegando poi quelli degli animali per l'azione d'un principio intellettuale. » — A questo argomento che sembra invittissimo all'A. della *Storia della medicina*, si risponde facilmente. O per anima s'intende il principio della vita in generale; ed io non contenderò che debba accordarsi anche ai vegetabili: così l'intesero gli aristotelici; e se la lor dottrina riesce dura nel no-

stro volgare, muteremo il nome di anima in un altro, come in quello di principio o di forza vitale. O volete intender per anima quella solamente che è dotata d'intelligenza e di volontà; e in questo caso noi non sarem così ciechi da accordarla promiscuamente a tutti gli esseri che nascono, crescono e muojono. Ma si dice: nell'uomo le funzioni vitali han bisogno di un'anima; perchè non ne avran bisogno nel polipo e nella pianta? e se in questi la vegetazione si ripete da una forza che non conosce se stessa, perchè ricorrer nell'uomo ad un essere intelligente per ispiegare una funzione analoga?—Appunto per questo stesso, rispondo io, che la pianta non si conosce essa stessa, e l'uomo sì; dunque il principio vitale dell'uomo è intelligente: e non già quel della pianta. Per conchiudere qualche cosa con tale argomento bisognerebbe provare che lo spirito non può comunicare alla materia le forze vitali: e che per questo sia richiesto un altro principio distinto. Or questa pruova non si può dare, perchè la natura dello spirito non ci si manifesta altrimenti che sotto l'idea di una forza superiore a qualunque altra da noi conosciuta, che domina il corpo, lo modifica, lo rende sensibile ec. Nessuna ragione adunque ci vieta di credere che esso possa penetrare nella materia, e comunicarle la sua stessa attività.

CAPO VII.

Dell' anima.

532. La prima quistione intorno all'anima è se sia semplice. Essa può intendersi in diverse guise: semplice si oppone a composto: epperò dalla diversa nozione del composto nasce una corrispondente maniera di definire il semplice. Ora per composto non tutti intendono la stessa cosa. E primieramente i cartesiani, gli atomisti e tutti i sostenitori della filosofia corpuscolare chiamano composto ciò che costa di parti, monadi od unità similari, aventi cioè la stessa natura: e siccome partono dal principio che dividendo e suddividendo il composto, si perviene ultimamente a un primo elemento che più non può dividersi neppur col pensiero, *semplice* secondo questa dottrina è ciò che più oltre non può dividersi, e la materia si risolve in semplici. Però la composizione e il composto secondo tali principj sono il risultato di meri accidenti (1). I semplici di questa dottrina son veri punti geometrici. Un altro modo di vedere il composto è quello de' chimici moderni, i quali arrestandosi agli atomi indivisibili per forze fisiche, lasciano di cercare se essi metafisicamente sieno tuttora divisibili o se in tali ulteriori divisioni si vada sempre all'infinito; o si giunga finalmente ai semplici voluti da Leibnizio e da Boscovich. Essi decompongono un corpo ricavandone due o più sostanze o principj aventi proprietà diverse dal composto, e diverse altresì l'una dall'altra. Quando giungono a tali sostanze che per forze chimiche finora messe in opera non possono più decomporsi, le chiamano semplici, e composte quelle che risultano dalla combinazione di due o più di esse. Secondo i chimici adunque il composto è ciò che risulta da sostanze od elementi di diversa natura tra lor combinati; e il semplice sarebbe ciò che costa di parti tutte di una stessa natura. Il semplice chimico non é dunque l'indivisibile; bensì l'indecomponibile, l'omogeneo, il similare.

533. Tutt'altra cosa sono il composto e il semplice nella dottrina degli scolastici. Sostengono questi che il corpo è di sua natura composto; sempre composto. Ma per composto inten-

(1) « *Essentia entis compositi meris constat accidentibus.* » Storchenau, *Ontol.* § *CLXXII.*

dono ciò che risulta da due principj, l'uno passivo che è capace di divenir ogni cosa, la materia prima; ma perchè sia questa più tosto che altra cosa, altro essere, altra sostanza, esige un altro principio che vi si associa, che le dia l'*atto*, che la *formi* in questa o in quell'altra sostanza corporea; esso è la *forma sostanziale*: così il corpo che ne risulta, è sempre un *composto* di materia e di forma.

La materia giusta tal dottrina, non istà senza la forma, nè questa senza di quella: però nessuno de' due principj componenti il corpo può ottenersi libero; e i nostri chimici direbbero ch' essi ci si presentano entrambi nello *stato fisso*. Tuttavia siccome le forme si acquistano e si perdono durante la stessa materia, però esse son dette enti incompleti e *semplici*. Secondo questa dottrina tutte le forme son semplici. L'anima è anch' essa una forma, e non più che forma; essa è definita *la forma del corpo organico avente la vita solo in potenza;* ogni anima è dunque *semplice* da quella de' vegetabili fino a quella dell'uomo. Ma di tali forme o principj della vita organica ne distinsero di due specie: alcune sono *materiali*, cioè siffattamente legate alla materia che in essa si compie ogni lor funzione, da essa dipende tutto il loro operare; epperò fuor della materia sono inconcepibili, non sussistono, sono un nulla; come le anime de' vegetali e de' bruti. Secondo questi profondi pensatori può dunque il semplice esser materiale, senza esser materia. Alcune altre di tali forme o forze vitali o anime talmente operano e si congiungono alla materia che nell'esercizio di molte delle loro funzioni punto non ne dipendono; resistono anzi ai moti, alle apparenze, al pendio della materia e degli organi, ne correggono la testimonianza, ne moderano le sorprese: tali forme dissero semplici non solo, ma anche *immateriali*, spirituali; spiriti propriamente detti. Tal è l'anima umana.

534. Veggiamo in quale di questi tre significati è intesa la voce *semplice* quando ne' nostri corsi di filosofia si parla della semplicità dell'anima. Egli è chiaro in primo luogo che l'anima non si ammette semplice nel senso de' chimici, come l'idrogeno per es. o il carbonio. Noi partiamo dalla dottrina che il semplice non ha parti, nè può averne; dunque non intendiamo già con tal voce una sostanza che costi di parti comunque omogenee, similari, omeomeriche.

Secondariamente l'anima non si ammette semplice come un punto geometrico. La dottrina di Cartesio, di Leibniz e di Bo-

scovich fu pure da noi abbastanza confutata per quel che riguarda l'indivisibilità de' primi elementi e la loro rigorosa *semplicità*. La materia geometricamente è divisibile all'infinito, è divisibile sempre: dunque lo è anche metafisicamente; perchè la geometria e la metafisica non sono due scienze nella mente di Dio; sono tali sol nella mente dell'uomo che non può tutto abbracciare a un colpo d' occhio. Sicchè se la materia non è fisicamente divisibile, ciò si dee attribuire all'imperfezione de' nostri mezzi, divisibili anch'essi e materiali. Il continuo metafisico, se non esiste di fatti, è certo possibile. Ponetelo per un'ipotesi, e l'ipotesi diverrà tosto un fatto. Poniamolo dunque: una delle due, o dividendo noi giungiamo al semplice, all'infinitesimo, al punto; e già nel continuo preesistevano infinite parti; epperò furon necessarie infinite divisioni: o non giungiamo mai al semplice; e allora la divisione è sempre tuttora possibile, *non si finisce* mai di poter dividere: si va all'*infinito*. Il primo contiene un'assurdità; che l'esteso finito dia in atto infinite parti, infinite divisioni; bisogna dunque appigliarci al secondo ed ammettere la divisibilità all'infinito, ammettere cioè che dividendo non si giunge mai al semplice, che ottenere il semplice dal composto è impossibile, che però la materia, il corpo é essenzialmente composto, e che il semplice non è corpo.

Dunque il continuo propriamente tale da noi messo sol per ipotesi, è pure una cosa reale, quanto è reale il corpo. Perocchè sebben questo possa aver de' pori e delle cavità; delle parti stanti a distanza l'una dall'altra senza vero e fisico contatto; tuttavia ciascuna di queste parti per esser corpo, principio od elemento di corpo, bisogna che sia estesa, divisibile; epperò continua.

535. Passiamo ad esaminar la quistione nel senso degli scolastici. Dimostrammo già noi (1) che la teoria scolastica delle forme sustanziali non è d'accordo co' risultati della moderna chimica intorno alla composizione de' corpi inorganici; perocchè questi risolvonsi in tali elementi, ciascuno de' quali ha natura e proprietà speciali: epperò 1° la forma in tali elementi non è separabile dalla materia; e questi son veramente *semplici* nel senso scolastico, cioè non composti di materia e forma; 2° ne' composti esistono le stesse forme o forze de' componenti, quantunque il composto manifesti proprietà diverse;

(1) N. 537.

perchè una parte di tali forze è impiegata nella composizione, epperò non è apparente al di fuori; ma riapparisce tosto che si distinguono tali elementi dalla combinazione; 3° ne' corpi vivi si dee ammettere veramente una forza vitale, un principio distinto dalle affinità delle singole particelle che servono alla organizzazione; 4° questo principio ci si presenta come uno; perchè uno è lo scopo di tutte le funzioni della vita, uno è il vivente, l'animale; e l'esercizio delle forze vitali riducesi a uno scambio perpetuo di azioni che dal centro vanno alle estremità, e da queste ritornano a un centro comune; 5° questo principio comechè distinto dalla materia, non ne è però indipendente nell' esercizio delle funzioni organiche ; e quindi l'anima stessa sensitiva, quantunque semplice, è nondimeno materiale, senza che sia materia; 6° finalmente l'immaterialità si dimostra solo dalle facoltà superiori, la coscienza, l'intelligenza e la libertà; e non compete ad altri che all'anima umana,la quale perciò sarà semplice ed immateriale. La modificazione dunque da noi recata al sistema scolastico riducesi principalmente ad ammettere delle forme inseparabili dalla materia, delle forme essenzialmente diverse l'una dall'altra; e una materia naturalmente non trasformabile per amissione di forme antiche od acquisto di nuove; ma solo per diversa azione combinata di forme indelebili. Con ciò crediamo non solo di aver messa di accordo la teoria speculativa degli scolastici coi risultati sperimentali della chimica, ma di avere altresì reso un servizio più importante alla psicologia. Perocchè la teoria scolastica che stabilisce una essenzial differenza tra l'anima umana e quella del bruto, epperò serve mirabilmente a dimostrare l'immortalità dello spirito umano; trascura però di segnare una linea di confine tra l'anima del bruto e del vegetabile da un lato; e la forma della materia inorganica dall'altro. Questa differenza non è nell'unità, perchè l'unità si attribuisce a quelle ed a questa; *omne ens unum est;* e non è detto mica per giuoco o per formola; v'impiegano a provarlo tutto il vigore della loro logica. Non è nella semplicità , perchè, come vedemmo, son tutte semplici. Non nella indivisibilità, perchè come vedremo di qui a un istante, l'anima vegetativa secondo alcuni, e secondo altri anche la sensitiva eran credute semplici si, ma divisibili non meno che la forma del sasso o del metallo. Tal differenza dunque, che pur dovrebbe marcarsi nel sistema scolastico, riesce nulla e impossibile a definirsi.

536. Nelle modificazioni da noi arrecate, le forme si distinguon così:

1° La materia inorganica è essenzialmente divisibile senza cambiar natura: la forma ne è inseparabile; dunque questa, come la sostanza di cui è attributo, é divisibile all'infinito; e però essenzialmente composta.

2° I corpi organizzati son dotati di uno o più centri di vitalità, epperò godono qual più qual meno di un certo grado d'indivisibilità; non possono dividersi senza che perisca o il tutto o la parte che se ne separa; dunque la forma loro è distinta dalla organizzazione; epperò è veramente semplice nel senso scolastico, e fino a un certo punto anche indivisibile.

537. Passiamo a vedere fino a qual punto il principio vitale è indivisibile. Secondo la dottrina da noi proposta, semplice non è lo stesso che indivisibile; semplice vuol dire distinto dalla materia, indivisibile vuol dire tale che non può farsi in parti, perchè non ne ha e non può averne. Si scorge da ciò che quando nelle nostre scuole si cerca se l'anima è semplice, non si vuol solo dimostrato che essa è distinta dalla materia; perchè ciò secondo la nostra dottrina compete anche al principio della vita puramente organica; ma si cerca altresì che essa sia talmente indivisibile da non avere in atto nè in potenza parti nelle quali possa risolversi mantenendo il suo essere antico.

Ora egli è chiaro che se ciò si domanda solo dell'anima umana, la dimostrazione ne è inclusa in quella della sua immaterialità. Immateriale o spirito noi diciamo ciò che nel suo esistere, nell'operare non dipende dalla materia, dal corpo; ciò che sussiste, che opera in se: ma chi opera in se medesimo, chi sussiste in se, non è divisibile in parti; perchè queste avrebbero sempre un'azione scambievole, una reazione le une sulle altre; dunque lo spirito, l'immateriale, è incapace di parti.

Sicchè la difficoltà sta pel principio vitale di ordine inferiore all'umano; come quello de' bruti e de' vegetabili. E intorno a ciò i maestri più rinomati della scuola non son di accordo gli uni cogli altri; e quel che è più, il Dottore esimio non è neppur coerente seco medesimo; perocchè san Tommaso insegna che l'anima vegetabile è di sua natura divisibile, laddove quella dell'animale è indivisibile; ciò prova pe' vegetabili dal vedere ch'essi propagansi per scissione. Il Suarez però nella sua metafisica insegna esser divisibili e quelle de' vege-

tabili, e quelle degli animali; applicando a queste le stesse pruove degli animali che divisi seguitano a vivere o ricominciano una nuova vita, come i zoofiti, il verme solitario e noi potremmo aggiunger l'idra o polipo d'acqua dolce. Questa opinione è da lui ritrattata nel Trattato *de Anima*: ma siccome questo *Articolo* è postumo, è credibile ch'egli ciò abbia fatto per rispetto all'Angelico, e che rivedendo questa scrittura, l'avrebbe facilmente messa in armonia con quel che ne scrisse nella metafisica. Io preferisco l'opinione di san Tommaso a quella della metafisica del Suarez; 1° perchè più acconcia a stabilire una gradazione non interrotta tra' vari regni della natura; 2° perchè le ragioni militano piuttosto per la prima che per la seconda.

538. E quanto alla gradazione, nel sistema della divisibilità dell'anima sensitiva non ci sarebbe differenza essenziale tra l'anima de' bruti e quella de' vegetabili: laddove in quello della indivisibilità la differenza sarebbe importantissima; e la gradazione tra le forme riuscirebbe completa. Eccola

(A) Forme materiali.

1° forme composte estese e divisibili, (minerali)
2° forme semplici, inestese, ma divisibili (vegetabili)
3° forme semplici inestese, indivisibili (animali)

(B) Forme immateriali.

4° forma mista, animale-spirituale, sussiste nel corpo ed opera in se (anima umana)
5° forma pura, sussiste ed opera in se (angelo)
(L'una e l'altra operano per multiplicità di atti successivi)
6° forma pura, una nella natura, atto puro, eterno, immanente, incapace di successione e di avvicendamento (Dio).

Parmi che la tesi non possa avere altra intelligenza da quella che io propongo: sicchè resta a produrre le ragioni per le quali si ammette che l'anima sensitiva sia una e indivisibile: così si proverà dalle operazioni sensitive la indivisibilità dell'anima de' bruti; come dalle ragionevoli la immaterialità dello spirito umano.

539. Teorema I. L'anima sensitiva negli ordini più elevati è una e indivisibile. — Iª. Prova. Siccome nelle piante e negli animali delle infime classi si prova la divisibilità della forma o

forza vitale da ciò che le parti distaccate o recise dal tutto possono ancora vivere o ricominciare una vita nuova; così negli animali d'ordine superiore si ha tutto il contrario che nè le parti recise dal tutto possono continuare a vivere; nè il tutto ove sia diviso in parti che distacchino l'uno dall'altro i centri vitali, può ulteriormente mantenersi nella sua vita. Lasciando per ora di esaminare la conseguenza che si cava dalla prima parte per la divisibilità delle forme nelle piante, dimostriamo la legittimità della deduzione per l'indivisibilità delle anime degli animali. Il fatto è doppio: alcune parti possono essere distaccate dal tutto, perdendosi la vita in quelle che si distaccano, e rimanendo nel tutto mutilato: tali sono le membra. Altre non possono affatto distinguersi l'una dall'altra senza che la vita nel tutto perisca: tali sono le parti che chiamiamo vitali. Sì l'uno che l'altro fatto dimostra la verità dell'asserto. Lo dimostra il primo, perchè se la forza vitale fosse divisibile, ne toccherebbe la sua parte a ciascun membro, e questi la porterebbe seco, e messo in acconce circostanze potrebbe svilupparla; come la forza di vegetazione nel ramo troncato. Lo dimostra anche più il secondo; perchè se vari organi sono egualmente necessari alla vitalità, come il cerebro, il cuore, il ventricolo ec. bisogna dire ch'essi hanno un vincolo comune che li rannoda e li fa servire ad unico scopo. Questo vincolo può essere un altro organo; come per es. il sistema nervoso; ma ciò non risolve la questione; perchè finchè a spiegare tal dipendenza si ricorre ad organi materiali ed estesi, resta sempre a sapere per qual vincolo dipendono e si collegan tra loro le parti diverse di uno stesso organo. Dobbiamo dunque ridurci a un principio che è nell'esteso senza essere esteso; e che fa che ciò che di sua natura come esteso è divisibile, come organizzato e vivo riesce impossibile a dividersi senza distruggersi l'organizzazione stessa e la vita.

II^a. Pruova. Esiste un consenso ammirabile e uno scambio continuo di azioni tra le varie parti di uno stesso animale nelle loro funzioni così vitali che sensitive ed animali. Questo consenso è dimostrato ed esposto a suo luogo (n° 460). Ora il fatto non può spiegarsi senza ammettere la realtà di questo centro o focolare della vita. Tal centro in ultimo risultato bisogna ammetterlo indivisibile: se no, sarebbero tanti centri quante ne son le parti. Perocchè se avvi nel corpo animale un consenso propriamente tale; e se esso consenso esige un centro; tra le parti di questo centro sarà sempre un consenso an-

che maggiore: sarà dunque mestieri ammettere un *centrum centri*. E se questo è tuttor divisibile, ricorrerà il bisogno di avere il centro del centro del centro; e finchè non si viene a un centro indivisibile che invade il tutto senza confondersi nè lasciarsi con esso dilaniare, saremo sempre in cercare il nominativo di questa infinita serie di genitivi.

Bastano fin qui le pruove addotte. Le altre potrebbero agevolmente ricavarsi dal cap. IV sulla forza vitale in generale.

540. Resta ora a sapere se è vero che la forza vitale delle piante e degli animali imperfetti si debba ammettere divisibile. Rispondo che a mio modo di vedere, la proposizione così presentata è alquanto dura. Perocchè quantunque tali esseri si propaghino e si multiplichino per semplice scissione, pure il nuovo individuo non nasce da qualunque parte anche minima dell'individuo inciso. Difatti le piante ordinariamente propagansi per le gemme; e i polipi, i zoofiti ec. hanno certi nodi o centri di vitalità ai quali è annessa la loro multiplicazione. Ciò posto ammetteremo che la vitalità in tali specie ha più centri in una comunicazione più o meno stretta gli uni cogli altri; e ciò permette che distaccati tali centri possano dare origine ad individui nuovi e completi; ma finchè avvi organizzazione e vita, è sempre richiesto qualche centro di vitalità, uno o più: e se questo centro è un organo tuttora divisibile, esiste una forza indivisibile che le anima e ne forma veramente un centro.

541. Obbiezione. Delle tre funzioni precipue della vita, nascere, nutrirsi e ripararsi, la prima sembra che additi una vera divisione nella forza vitale. Perocchè la generazione e la multiplicazione degli esseri viventi è opera della forza vitale, e non si fa se non determinata da questa forza. Ma essa importa una multiplicazione della vitalità medesima: dunque nella generazione la forza vitale si multiplica ed è però divisibile.

Risp. La divisione importa due cose, l'aumento e multiplicità delle parti, e la diminuzione corrispondente di ciascuna di esse e del tutto donde si distaccano. Ma nella generazione si ottiene la multiplicità degl'individui senza nè scapito del tutto nè diminuzione di ciascuna parte: dunque per essa non si ha divisione della forza vitale, bensì multiplicazione e semplice comunicazione. Anzi quest'atto è tra tutti forse il più acconcio a dimostrare l'indivisibilità della vitalità, la quale s'imprime agli altri senza scapito di chi la comunica: a differenza della forza

meccanica che si perde in tanta quantità quanta ne acquista il corpo mosso; e della chimica che quando si esercita nella composizione, non apparisce più nelle sostanze componenti, e torna solo a mostrarsi quando l'affinità è vinta.

542. Segue la ricerca sulla sede dell'anima. Attesta Cicerone che altri la ponevano nel cervello, altri nel cuore (1). Aristotele seguito dagli scolastici infino al secolo XVII, la volle tutta in tutto il corpo e tutta in ogni singola parte. Trai moderni Van-Helmont la collocò nel piloro, Cartesio nella grandula pineale o *conarium*, Haller le assegnò tutto il cerebro: il medico Lapeyronnie da certe sue esperienze fu indotto a credere che abitasse nel corpo calloso. Non mancò chi la ponesse nel setto lucido, nel ponte di Varolio ec.

Teorema II. L'anima è in tutto il corpo. — Perciocchè siccome essa è il principio donde il corpo riceve vita, o la *forma*, come esprimevansi gli scolastici, del corpo organico, non si potrebbe dir viva ciascuna parte di questo, se la non venisse informata da tal principio. Difatti giusta la nostra dottrina l'anima non si unisce al corpo come primo motore di questo strumento: essa vi si congiunge come principio di attività interna che è la nozione della vita: dunque dee penetrarne ed invaderne le singole particelle per dare a tutte esse la influenza vitale; e perciò dev'essere in tutto il corpo.

Questa stessa conclusione si ottiene dalla natura della sensazione. Noi abbiamo stabilita come principio fondamentale dell'ideologia la dottrina che la sensazione si fa in tutto il corpo. La materia di esso per se non è sensitiva: il senso le si comunica dall'anima; ed è questa propriamente che sente negli organi. Nessuno sente là dove non è; dunque l'anima è nell'organo. In tutti gli organi, poco più, poco meno, esiste una specie propria di senso: l'anima dunque è in tutti gli organi o in tutto il corpo: e per la ragione della sua semplicità tutta in tutto il corpo, come fu detto.

La ragione che fece cercare una buca ove allogare e dare ricetto a quest'essere semplice, fu l'averlo sempre considerato, non già come formante un sol essere col corpo animale, un sol agente, unico individuo: ma come ospite venutoci di fuori a dar la spinta a questo concerto di fila che chiamiamo nervi per

(1) « Sed alii in corde, alii in cerebro dixerunt esse animi sedem et locum. » *Tusc. Qq.* lib. I.

mettere in movimento tutta la macchina: o peggio, come un esule bandito e rilegato nella prigione di questo corpo.

Si piantò per principio che l'anima non sente nel corpo, che i sensi c'illudono quando ci attestano di vedere, di toccare, di udire; che l'anima sola fa da se tutte queste cose; e che non ha bisogno di affacciarsi alle finestre per conoscere quel che passa fuori di lei: ma standosi neghittosa in un cantuccio riceve per mezzo de' nervi una piena contezza di tutto l'accaduto. Questa dottrina fu da noi rovesciata tutta di pianta, e la sensazione restituita agli organi propri ai quali da un'idealismo sofistico era stata capricciosamente negata (1).

543. Nè perchè s'insegna esser l'anima in tutto il corpo, perciò si vuole intendere ch'essa debba operare e sentire dappertutto egualmente. Perocchè le forze sensitive non sono esclusivamente dell'anima, bensì del composto, dell'animale. L'anima è di sua natura e per essenza forza o principio vitale: dovechè si collochi, ella non può spogliarsi di questo suo carattere: sarà dunque in tutto il corpo con tutta la sua essenza, o come principio vivificante. Delle sue facoltà alcune son legate alla materia, ed altre no: quella di avvivare il corpo si esercita e si mantiene in tutta la organizzazione: quantunque per ciò fare l'anima stessa eseguisca in ciascun organo delle funzioni speciali. Quanto alla sensibilità avviene a un di presso altrettanto : tutto il corpo animale è sensibile; trovandovisi universalmente diffusa quella specie di senso che dicemmo fondamentale. Ma le sensazioni particolari abbisognano di organi propri acconci a quella specie di qualità corporee o di determinate impressioni che devono in se stessi ricevere. L'anima dunque è in tutto il corpo come principio centrale ed unico della sensazione; ma essa non sente egualmente in tutti gli organi; perocchè vede negli occhi, ode negli orecchi. Finalmente per quelle facoltà che dimostreremo nel seguente capitolo essere affatto indipendenti dagli organi, come l'intelligenza, la volontà, diciamo che esse non si esercitano propriamente in alcun sito determinato del corpo: ma perchè nel loro esercizio interviene d'ordinario la fantasia, presentandoci i materiali individuati e concreti su cui si concentrano e quasi acquistan corpo le verità più astratte e speculative; così può dirsi in certo modo, benchè con poca proprietà, che l'anima ragioni nel cervello, perchè ivi la fantasia lavora e prepara le

(1) Vol. I, n. 57 e segg.

Tissot riconosce doversi ammettere la sensazione, e perciò anche l'anima come principio di essa, in tutto il corpo. « Se per sede dell'anima s'intende la parte del corpo cui si riferisce la sensazione, allora tutto il corpo ne sarà a un di presso la sede; solo questa sede varia secondo le circostanze. Non ci lasciamo travolgere da un ragionamento solito farsi da' più per provare che il cerebro dev'essere in questa ipotesi la sede speciale dell'anima: avvegnachè dalla necessità del cerebro per sentire in tutte le altre parti del corpo non si può concludere che l'anima sente per mezzo di esso e in esso; perciocchè la cosa avverrebbe allo stesso modo se essa sentisse nella parte stimolata, ma per sentire avesse bisogno di una reazione cerebrale. D'altra parte sembra più conforme a' fatti dire che l'anima senta immediatamente nella parte del corpo alla quale la sensazione è riferita (1). »

545. Procnriamo adesso di rispondere alle obbiezioni. Si oppone in I luogo la semplicità dell'anima; pensano che esser l'anima semplice importi ch'essa non occupi più di un punto. Perocchè il semplice non è che un punto. — E donde provate che esser semplice sia sinonimo di esser punto? I pnnti, a quel che pare, hanno luogo nella geometria, e non già nella psicologia: la geometria è scienza della estensione, che è proprietà della materia : e il punto è principio di estensione, senza che sia esteso; a un di presso come l'unità è elemento di numero, e non è numero. Come dunque lo spirito umano o l'anima in generale si vuol ridurre a un punto, ad un elemento di estensione ad un principio di corpo, per questa stessa ragione che l'anima non è estesa, non è corpo? Anzi il punto è limite piuttosto che principio di estensione: e noi dimostrammo (n° 376) che cominciando da punti inestesi e geometrici, non si giungerà mai ad avere l'esteso od il composto. Ma il limite è quel termine cui la qnantità si appressa sempre più crescendo o decrescendo,senza che mai lo tocchi: il limite dunque non esiste, esso è un' astrazione del geometra e nulla più. E perciò non esiste il punto, come neppur la linea nè la superficie. E tutto ciò che si trova di reale ne' corpi, è dotato della triplice dimensione in lungo, largo e profondo. Nella estremità di una linea, nell'incontro di due di esse, nella intersezione di tre piani io concepisco benissimo la nozione di punto. Fuori di ciò il punto nello spazio è una nozione tanto astratta, quanto l'idea che mi formo dello spazio stesso.

(1) *Anthropologie specul. génér.* T. II, part. II. ch. V.

Se io suppongo lo spazio infinito, in tal caso esso non è più la possibilità di un corpo attuale, chè l'infinito non può essere occupato nè misurato da corpo. Lo spazio così considerato sarà piuttosto il riflesso dell'immensità di Dio. Ma allora io non avrò più in esso nè punti, nè linee, nè figure geometriche; lo spazio dunque considerato come possibilità di ricever l'esteso, è finito, perchè ha parti, ed nna di esse parti non è l' altra. Sicchè io non posso supporre nè punto, nè figura alcuna senza limitare la estensione, e il punto ne è veramente il limite ultimo. Quindi se il pnnto non è altro che un limite, una mancanza di ulteriore lunghezza, esso è un difetto della materia, una negazione. Or vi pare cosa conforme alla idea che abbiamo dell'anima, dello spirito, definirla per una negazione, per un difetto, per una semplice astrazione del pensiero?

Ma diamo pure che anima e pnnto sieno la stessa cosa. Dove collocheremo noi questo punto, qual ne sarà nel corpo la sede? — Quel sito determinato ove raccolgonsi tutti i nervi. — Ma qui sta il caso che i nervi non si raccolgono in un punto. E snpponiamoli ancora uniti e raccolti: che punto mai sarà questo, fisico o matematico? Se fisico, siamo tuttora troppo distanti dalla sede dell'anima: bisogna scavare più a dentro per iscovrirla. Se poi è nn punto matematico, esso non sarà certo la origine de' nervi che hanno ciascuno la sua doppiezza e non si uniscono in un punto di tal natura. E neppur l'anima in questo caso potrà dirsi congiunta ad un organo, perchè un punto solo non è organo nè capace di organizzazione. Molto meno essa sarà nel corpo: perciocchè un punto preso da se è fuori di tutto il resto del corpo; ed esso solo non é corpo.

L'anima dunque o risiede in un punto matematico o in più di uno. Se in un solo, che avete detto indicandomi il corpo calloso o la grandula pineale? Trovatemi il punto preciso del corpo calloso o della glandula ov'essa risiede; e finchè non lo avrete trovato, voi non avrete sciolto il problema. Più ancora, se in un punto geometrico risiede l'anima, essa non sarà a contatto coi nervi nè con un solo, non sarà in un organo, sarà iu un nonnulla: e tutte le ragioni che vi han fatto preferire questa o quell'altra sede, riescon nulle; perchè i punti son dapertutto somiglianti e possono scambiarsi l'uno per l'altro.

Che se in più punti insieme si trova l'anima, già confessate che senza lasciare di esser semplice, può esser presente in-

sieme a più punti. Dunque non è vero che il semplice non può trovarsi in più di un punto. E se l'anima potrà informare al tempo stesso più punti, essere in tutto il corpo calloso o in tutto il cerebro, perchè non potrà esistere in tutto il corpo animale, ov'essa agisce difatti e manifesta visibilmente la sua presenza (1)?

546. Si oppone in II luogo questo argomento. Posto che una cosa è tutta in un luogo, niente di essa può trovarsi altrove o al di là di quel luogo.— A ciò si risponde facilmente distinguendo il tutto di *estensione* dal tutto di *essenza*. Nel primo modo egli è verissimo che se una cosa è tutta in un luogo, niente di essa può esistere altrove, perchè la quantità ed estensione della cosa posta in un luogo corrisponde esattamente a quella del luogo stesso, ciò che dicesi con proprietà di vocabolo *occupare un luogo*. Ma non avviene così parlandosi di un tutto per essenza: questo non si misura a palmo. L'essenza dell'anima è riposta nella forza: se dunque essa è presente a tutto il corpo, vi starà come forza vitale, animandone e vivificandone le singole parti. Una forza non si divide nè si scomparte per questo solo che essa opera in diversi punti.

547. Si oppongono in III luogo alcune conseguenze che ne verrebbero se l'anima si ponesse in tutto il corpo. Seguirebbe cioè che una stessa sostanza si avrebbe a muovere al tempo stesso con due movimenti opposti quando si abbassa un braccio mentre l'altro si solleva; e che essa dovrebbe ritirarsi in minore spazio, qualora un membro si tronca; e se non questo, per lo meno che la si farebbe in pezzi come il corpo.

Tali argomenti son molto frivoli. Il moto non appartiene all'anima, sostanza semplice e incommensurabile collo spazio. Esso è nelle quantità continue che occupano uno spazio determinato e son capaci di essere trasferite da uno ad altro punto di esso, e di mutare relazione di distanza tra loro. Epperò quando noi ci portiamo, camminando, da un luogo ad un altro, il moto non cade sullo spirito, ma sul corpo: siccome non si dice che muovesi il mio pensiere, perch'io penso mentre mi muovo. Lo spirito muovesi solo per accidente, in quanto, cioè, trovasi nel corpo mosso. Laonde tutte le particolarità del moto riguardano solo il corpo: dunque impropria-

(1) V. quest'argomento ben maneggiato nel Tratt. dell'Anima di Suarez Lib, I, c. XIV; § 7.

mente si dice dell'anima che essa si sollevi nel braccio o si abbassi: bensì come forza motrice essa fa che l'un braccio si levi in alto, mentre l'altro si abbassa. E nel caso della mutilazione l'anima non si raccorcia nè si distende, non essendo essa un fluido che scorra su e giù per meati o canaletti: ma sol cessa d'informare o di avvivare la parte mutilata.

548. Finalmente la IV obbiezione dice così: tutte le potenze dell'anima si fondano sulla sua essenza. Se dunque l'anima fosse colla essenza in tutto il corpo; in ciascuna parte di esso sarebbero tutte le potenze dell'anima, ciò che non è.

Anche questa obbiezione fu già prevenuta quando si pose la differenza tra facoltà organiche ed inorganiche, essendo stato detto delle prime che esse risiedono ciascuna nell'organo suo speciale; e delle seconde che non sono propriamente nè si esercitano in parte veruna del corpo: ma pel sussidio che ricevono dalla imaginativa che si vale del cerebro, si sogliono da noi i loro atti a quest'organo più specialmente riferire.

549. Osserveremo finalmente che tutte queste obbiezioni e le altre che si fanno contro la presenza dell'anima in tutto il corpo, militano egualmente contro la immensità di Dio e la sua presenza in tutte le cose. Perocchè di Dio potrebbe egualmente dirsi che se egli è tutto in un luogo, niente di lui può essere altrove; che si muoverebbe in direzioni opposte colla pietra che cade e col vapore che si solleva in aria; che sarebbe costretto a dilatarsi ed espandersi nella creazione di nuovi esseri, e a raccorciarsi e impicciolire, se volesse annientarne alcuno de' già creati; che finalmente ammettendolo in ogni luogo, distruggerebbesi la semplicità della essenza divina. Ora la immensità di Dio è dogma filosofico insieme e teologico ammesso universalmente da tutti: dogma è pure la sua semplicità, riconosciuta da tutti coloro che hanno idee giuste dell'Essere supremo; e in particolare da quei che ammettono l'anima semplice e spirituale; dunque la immensità non ripugna alla semplicità di Dio, nè conduce a tutte quelle stravaganze che si vogliono far seguire dal metter l'anima in tutto il corpo.

CAPO VIII.

Della vita umana, e della natura dello spirito.

550. Il principio della vita e della sensazione è nel corpo; in esso esercita la sua azione, e senza di esso gli atti della vita organica ed animale sarebbero inesplicabili. L'anima è siffattamente insinuata negli organi, che una metafisica molto popolare e grossolana, dopo di aver trasformate in semplici sensazioni tutte le operazioni dell'anima umana, le confuse finalmente co' movimenti dell'organo stesso, ove il senso come in suo soggetto risieda. Si domanda ora se possa dirsi egualmente legato e dipendente dagli organi lo spirito umano che è quanto a dire quel principio che alla sensazione congiunge la intelligenza e la volontà. La questione può presentarsi a questo modo: l'anima umana è infusa nel corpo in modo da fare con esso un sol essere, un sol vivente animato, un sol uomo. Questo principio che nel corpo si manifesta qual forza che lo agita, lo vivifica, lo mette in azione, è qualche cosa per se stesso indipendentemente dalla materia; una sostanza, un essere in se sussistente? per guisa che possa dirsi con ugual verità che sia nel corpo e sia pure in se stesso? È l'anima umana nel corpo per modo che sciolta la organizzazione, sussista tuttora, o possa per lo meno concepirsi sussistente? Io dico che la quistione della immaterialità dello spirito umano riducesi nè più nè meno a questi termini: e in qualunque altro modo la si voglia intendere, non potrà mai venirsi a capo di averne una soluzione adequata. Tutti gli altri significati che si son dati a tal questione, le sono estranei e provenienti da false idee sulla natura dello spirito e su qnella del corpo. Perciocchè noi abbiamo attestata finora la esistenza di forme semplici nella materia: l'unità della forza vitale nella vita organica e nella sensitiva non potrà ormai rivocarsi in dubbio dietro le cose fin qui ragionate. Se dunque si giungerà a provare, come non è difficile, che l'anima è semplice ed una; in che differirà essa naturalmente da qualsivoglia altro principio vitale? Dippiù tale specie di unità non potrà certo valere a dimostrarne la immortalità; perchè se l'anima, comechè semplice ed una, distinta perciò dalla materia che ne è animata, non ha sussistenza propria, non ha essere in se medesima; ma risiede naturalmente nella mate-

ria e da essa dipende nell'essere e nell'operare; segue che vedendo noi sotto a' propri occhi sciogliersi questo composto materiale, e restituirsi a' suoi antichi principj; con tutta ragione concluderemo che l'anima il cui essere dalla organizzazione risulta, si scioglie pure e dileguasi insieme col corpo.

Ora dalle sole operazioni di sentire si dimostra molto bene esser l'anima semplice, una ed attiva: ma che sia per se sussistente, che abbia un'azione indipendente dalla materia, ciò non risulta se non solamente dagli atti delle facoltà superiori, intellettuali e morali.

551. L'aver negata l'esistenza dello spirito nell'uomo, ed averlo ridotto a puro impasto di materia, non fu opera solo de' materialisti del secolo scorso. Sin da' tempi più remoti negarono l'anima o lo spirito molti filosofi; ed altri ne spiegarono sì malamente la natura, che non la distinsero più da quella del corpo. Lasciando da parte gli orientali, Cicerone riduce a tre le principali opinioni sulla natura dell'anima (1). La prima è di coloro che la vollero materia, ma più sottile di quella del corpo. Tra questi fu Empedocle agrigentino che la fe consistere nel sangue del cuore: altri la dissero una particella del cerebro: Zenone opinò che non fosse altro che fuoco; Aristosseno musico e filosofo ad un tempo senza uscire dal suo mestiere, la definì l'armonia, Senocrate finalmente collocolla nel numero. Platone distinse tre parti nell'anima, la prima spirituale o la ragione, che allogò nella testa; le altre due materiali, l'ira e la cupidigia, che rilegò l'una nel petto, l'altra sotto il torace.

L'altra sentenza riferita da Cicerone è quella di Dicearco da Messina che non volea sentirne neppure il nome. Cicerone gli fa dire: « nulla affatto esser l'animo, e questo esser nome al tutto vuoto di senso: senz'alcuna ragione dirsi *gli animali*, *le cose animate;* che non c'è animo nè nell'uomo nè nella bestia; tutta quella forza per la quale operiamo o sentiamo, trovarsi egualmente diffusa in tutti i corpi vivi, nè potersi dal corpo stesso separare: siccome quella che non è nulla, nè può esser altro che il corpo stesso uno e semplice, talmente figurato che per un temperamento di natura viva e senta (2).

Ma il cav. Celidonio Errante siciliano difese questo suo compatriotta dalla taccia appostagli di materialismo, dicendo

(1) *Tuscul. Qq.* lib. I.
(2) *Ivi.*

che giusta i principj della scuola cui esso appartenea, *l'animo* fu distinto dallo *spirito;* e che Dicearco negò solamente il primo e non già il secondo, non essendo altro l'animo che la forza organica distinta dalla intelligente (1).

Nella terza sentenza entrò Aristotele cui Cicerone preferisce a tutti i filosofi, eccetto Platone. Aristotele dopo avere stabiliti quattro principj per le cose materiali, ne ammette un quinto per ispiegare la natura dell'anima, diverso totalmente da' primi quattro; perocchè pensare, volere, rallegrarsi, desiderare nulla han di comune con quelle cose che fa la materia. A questo quinto genere di principj non dà nome alcuno, e chiama l'anima stessa *entelechia o movimento continuo.*

Vi sarebbe stata una quarta opinione, che fu di Democrito, della quale M. Tullio non vuol parlare, perchè chi non sa che presso codesti filosofi tutto si fa a via di atomi (2)?

Chi poi volesse sapere qual fosse intorno a ciò la mente di Cicerone, se gli potrebbero recitare de' passi eccellenti e per la rettitudine delle idee e per la copia e la nobiltà della locuzione (3).

Tutte queste opinioni della filosofia greca sulla natura dell'anima furono in diverse forme riprodotte e sostenute nel medio evo; ma bisogna pur confessare che il cattolicismo fu in quest'epoca una forte barriera perchè non si trasmodasse in quei vergognosi errori di che l'età moderne ci lasciarono luttuoso e memorando spettacolo.

552. Fu appunto nel secolo XVII che col risorgimento, come piacque chiamarlo, della filosofia si aprì una nuova strada al materialismo da quegli stessi che si tengon per padri e rigeneratori. Bacone col raccomandare il metodo di pura osserva-

(1) *I frammenti di Dicearco da Messina raccolti ed illustr.* art. III, cap. I, vol. I. Palermo 1822.

(2) « Nihil est enim quod non apud ipsos atomorum turba conficiat. *Qq. Tuscul.* lib. I.

(3) Eccone alcuni pochi: « Animorum nulla in terris origo inveniri potest. Nihil enim est animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur: nihil ne aut humidum quidem, aut igneum: his enim in naturis nihil inest quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat; quod et praeterita teneat, et futura provideat et complecti possit praesentia; » E poco appresso: « In animi autem cognitione dubitare non possumus, nisi plane in physicis plumbei simus, quin nihil sit animis admixtum, nihil concretum, nihil copulatum, nihil coagmentatum, nihil duplex. » *Tuscul. Qq.* l. I.

zione avea già cominciato a disporre gli animi a quella filosofia che nel progresso ricevette il nome di sensismo. Usciti dalla scuola di lui Tommaso Hobbes e Giovanni Locké ben presto confermarono il presagio che dovea formarsi dalle dottrine del maestro. Hobbes insegnò che non si dà altra testimonianza certa che quella de' sensi: questo testimonio non ci attesta che corpi: dunque non esistono altro che corpi, e la filosofia è la scienza de' corpi. Locke levò solamente un dubbio se Dio nella sua onnipotenza possa dare a un impasto di materia forza e virtù di pensare; e sostenne che la immaterialità dello spirito umano non potesse dimostrarsi dalle sole operazioni della intelligenza, ma la si dovesse creder per fede, perchè ci fu rivelata. Dodwell cangia il dubbio in certezza, ed intraprende di mostrare la materialità dell'anima.

553. Dacchè però la filosofia di Locke per opera di Voltaire cominciò ad insegnarsi comunemente in Francia tosto il materialismo divenne l'errore o l'eresia di moda. Holbach autore del libro intitolato, *Il sistema della natura*, Helvetius del libro, *Lo spirito*, La Mathrie dell'altro, *L'uomo macchina*, furono i primi a mostrarsi a visiera calata. Combattevano intanto contro questi fanatici una mano di bravi, ministri per lo più del santuario, che ne sventavano le mine e prevenivano gl'incauti contro gli assalti del materialismo e dell'empietà. L'Italia partecipò ancor essa alcun poco alla vertigine de' suoi conquistatori; ma la metafisica maschia e coraggiosa del card. Gerdil opponeva un argine validissimo contro l' inondazione del materialismo francese: e le opere di questo scrittore rimasero il più superbo monumento che la metafisica del secolo XVIII abbia lasciato alla posterità.

554. Dopo sedati i primi bollori della rivoluzione, si mostrò il materialismo sotto una forma più scientifica nelle scuole mediche: e la fisiologia gli somministrò quelle armi con cui combatterono Bichat, Cabanis, Broussais e cento altri.

I primi che prendessero a confutare il sensismo in Francia, furono Laromiguière colle sue *Lezioni* e Royer-Collard, seguito poi nell'insegnamento da Vittor Cousin. Ma egli è omai tempo di venire alla dimostrazione del

555. Teorema. L'anima umana è immateriale.—Essere immateriale importa non dipendere dalla materia nell'operare, epperò neppur nell'esistere: essere spirito vale altrettanto che aver sussistenza propria, bastare a se medesimo senza dipendenza alcuna dalla materia. Tal è il principio dell'intelligen-

za e della libertà nell'uomo. L' immaterialità si prova dalle facoltà superiori: queste riduconsi all' intelletto, alla coscienza e alla volontà: dall'uso dunque di queste tre facoltà bisogna attinger le pruove della natura dello spirito umano. Esponiamole

556. I. Dalla natura della verità. — Il vero è naturalmente obbiettivo; chi conosce ha presente allo spirito l'obbietto della sua conoscenza: questo non è sempre ne' sensi, nè è solamente l'impressione sensibile; dunque quando l'intelletto lo contempla, non opera nè solo nè sempre sopra de' sensi; e molto meno segue ed è schiavo della impressione sensibile. Il vero non è sempre ne' sensi, perchè noi conosciamo tante cose ultrasensibili, Dio, lo spirito, l'infinito, il perfetto, il dovere, la virtù; e in tali conoscenze il senso non prende affatto ingerenza se non per guastare l'opera dell'intelligenza e frastornare il lavoro interiore. Il vero non è solo ne' sensi; perchè anche quando conosciamo gli oggetti sensibili, attribuiamo alle proprietà esistenti negli organi un soggetto interno, una causa esterna; e ammetter l'esistenza di tali cose, è riconoscerle create, che è appunto ciò che non sanno fare i sensi. Sicchè l' intelletto non conosce il vero se non uscendo dalla cerchia delle impressioni materiali e sensibili e sollevandosi ad oggetti che non possono essergli affatto somministrati dalla materia. Esso opera dunque indipendentemente dalla materia; e l'atto di conoscere il vero è immateriale; tale è perciò anche il principio che lo conosce.

557. Obbiezione. Questa dimostrazione si fonda su di un sistema che non è da tutti ammesso, quel della conoscenza obbiettiva o come altri lo dicono, il sistema della visione ideale. — Risp. La conoscenza obbiettiva è tutt'altro che la formola ideale, come abbiam sufficientemente dimostrato a' propri luoghi, e qui non è più opportuno ripestare le cose abbastanza smaltite. Tuttavia la nostra obbiezione non si fonda sopra sistemi vacillanti, ma sulla forza che hanno le nostre cognizioni di convincerci circa la realtà degli obbietti. Difatti lasciamo stare i sistemi: rispondete a me: 1° è vero che io conosco Dio, l'anima, la virtù? Se mi dite di no, io vi dimostro che tali cognizioni son veri concetti del mio spirito e non puri nomi, colle pruove colle quali voi confutate i nominali. 2° È vero che a questi concetti corrisponde qualche cosa di reale ed obbiettivo? Se non volete ciò concedere, sarete obbligato a gittarvi dalla parte de' materialisti o meglio degli epicurei, facendo Dio mate-

riale, o sostenendo che io nel conoscerlo non fo altro che combinare di un modo piuttosto che di un altro gli elementi sensibili, come insegnano i lockiani; o finalmente vi appiglierete al partito de' concettualisti e di Kant in particolare, insegnando che io trovo in me il concetto di Dio: ma esso non ha altro oggetto immediato che me stesso e una legge della mia ragione, senza che possa io nulla concluderne sulla reale esistenza della cosa. Or se voi non volete essere nè ateo nè epicureo, nè nominale, nè filosofo subbiettivo della concia di Kant, dovete meco convenire che quando conosco Dio, ho presente allo spirito lui stesso colla sua natura e colle sue proprietà: epperò la mia cognizione non si termina nella materia e non ne dipende in guis' alcuna.

Parimenti altro è ricevere impressione dalle cose corporee, ed altro conoscerle come esistenti. Quel primo si fa nella materia, ed è il prodotto dell'azione materiale de' corpi sopra degli organi; epperò quand'io lo avverto, quest'atto dipende dagli organi e ne segue la disposizione. Ma per la stessa ragione attribuendo la esistenza alle cose finite, sieno esse corporee o no, io non seguo la impressione degli organi; perchè affermare una cosa o conoscerla come esistente, è pure in ultimo risultato ammetterla creata da Dio: e la creazione non si sente negli organi. Si dirà anche qui che si ricorre a un sistema ammesso da pochi: ed io rispondo che il sistema e la questione possono essere tutto al più se in ogni affermazione di cosa esistente si abbia o no presente l'atto creatore; e questa è questione d'ideologia: ma non già se dalla esistenza finita presto o tardi io sia finalmente condotto alla creazione e all'ente infinito. Chi ciò negasse dichiarerebbe con ciò la guerra alla pruova più lampante dell'esistenza di Dio: *invisibilia Dei per ea quae facta sunt.* Se dunque s'impugna la nostra dottrina perchè non ammessa da tutti, risponderemo che essa non ha altri oppositori che gli atei; e per chi ha negato Dio, è poco male negare la spiritualità dell'anima umana.

Posto dunque che la mente che afferma l'esistenza delle cose finite, presto o tardi sarà condotta da questa sua affermazione alla conoscenza dell'infinito e della creazione, l'argomento sta sempre in piedi: tali concetti non trovano un termine adequato nelle modificazioni della materia; bensì in qualche cosa fuori di essa: lo spirito dunque che se li foggia, non segue in tal atto la natura, le disposizioni, le impressioni del corpo; esso agisce con un'operazione al tutto incorporea. L'azione dipende

da un principio, da un essere capace di produrla: il principio pensante nell'uomo è dunque incorporeo.

558. II. Dal giudizio.—È questo un atto col quale si afferma la convenienza o la discordanza tra due idee; la mente che lo produce, fa tre atti, 1° apprende la proprietà nell'obbietto; 2° ne la distingue e bilancia se debba o no attribuirgliela; 3° si determina all'uno o all'altro. Di questi atti il secondo importa che la proprietà possa esser conosciuta astrattamente ovvero in modo generale, distinta sempre e come fuori dell'oggetto dove il primo atto la mostrava. Ma le proprietà non istanno così astrattamente nella natura delle cose: dunque nel secondo atto la mente opera solo sulle proprie idee: epperò non si rivolge nè ha per oggetto l'organo o la materia, ma il proprio atto o il suo stesso conoscere. Da ciò che nelle sensazioni l'anima opera sul corpo e ne segue le impressioni, noi ricaviamo che le facoltà sensitive sono materiali; e tale sarebbe il principio vitale che a queste sole facoltà si limitasse: dunque per la ragion de' contrari argomenteremo che il principio della intelligenza è immateriale e sussiste in se medesimo,siccome quello che opera e lavora sulle proprie operazioni.

Gli altri due atti della facoltà giudicativa cospirano anche meglio a mostrare l'immaterialità del principio che li produce. Difatti la mente dopo aver bilanciato se debba o no attribuire, si può appigliare o al sì o al no: dunque il terzo atto può corrispondere al primo ovvero discordarne. Or succede che la prima apprensione altro non sia che la sensazione stessa: in questo caso se il giudizio sarà difforme dalla impressione sensibile, non v'ha dubbio che esso non solo non la segue, ma vi contradice positivamente. Ecco dunque la pruova in termini precisi: il giudizio può seguire l'impressione materiale avvenuta negli organi e può contradirvi: esso dunque non è legato a tale impressione. Ma se fosse materiale, come la sensazione, non potrebbe non seguirla, siccome gli occhi non possono veder altrimenti gli oggetti che come la luce li rappresenta alla retina: dunque il giudizio procede da una facoltà immateriale; ed arguisce un principio che lo fa, egualmente tale.

559. III. Dalla coscienza e dalla riflessione.—La mente conosce se stessa e i propri atti; vi riflette sopra, gli esamina, li corregge; e la notizia di questa conoscenza diviene per lei nuovo oggetto di cognizione,e così successivamente all'infinito essa può conoscere un atto, e la conoscenza di quest'atto, e la coscienza di questa conoscenza: a un di presso come un raggio

che parte da una candela collocata tra due specchi paralleli, può riflettersi all'infinito, e formare innumerabili imagini sempre più lontane e più smorte dello stesso obbietto. Or questa cognizione non è mica materiale, perchè materiale è solo quella in cui il principio pensante sente la materia. Questo principio non è mai materia: egli per la coscienza sente se stesso; e per la riflessione ripiegasi sopra questo sentimento medesimo. La coscienza dunque e la riflessione non son atti materiali. E da ciò decisivamente si prova che un essere dotato di coscienza esiste in se stesso. Difatti egli opera sopra se stesso: chi opera esiste là dove opera: quest'essere dunque esiste, o meglio sussiste in se medesimo o è una sostanza.

La stessa pruova cavasi dal raziocinio; chi ragiona lavora sulle proprie idee, le confronta, ne ravvisa le relazioni, ne sviluppa le conseguenze che vi si contenevano: il termine dunque immediato di questa operazione sono gli atti dello spirito su cui esso stesso lavora. Epperò si può dire che lavora ed opera su di se medesimo; e per la stessa ragione di sopra sussiste in se medesimo.

560. IV. Dalla volontà e dalla libertà.—La volontà è la tendenza al bene in generale: bene non è sempre ciò che stuzzica e lusinga l'organo o la materia. Ciascun organo ha i suoi piaceri: eppure talvolta il bene vero non è nessuno di tali piaceri: la volontà tende al bene vero; dunque essa non tende ad un oggetto che trova negli organi o che le è da questi presentato.

561. Finalmente la libertà è una facoltà del tutto immateriale. Essa è la potenza di determinarsi da se: ma tutte le forze materiali son determinate da altri, ovvero da atti precedenti; perchè in ciò che è materiale, ad un'azione corrisponde sempre una specie di reazione: la libertà all'azione dell'oggetto piacevole può corrispondere, secondandolo, ovvero non corrispondere, lasciandolo stare: essa dunque non agisce nell'organo, nè mediante la materia. Questa differenza è radicale tra il materiale e l'immateriale, che il primo è sempre passivo, cioè determinato; e l'altro attivo, cioè si determina da se. Per togliere ogni equivocazione che può cadere nell'uso delle voci, distingueremo due specie di attività, l'una spontanea, qual è in tutte le operazioni vitali, nelle quali l'essere vivo reagisce alla determinazione con una specie di reazione tutta sua propria; e l'altra libera, mercè la quale lo spirito può alla determinazione reagire ovvero no; e perciò l'azione del-

l'oggetto, che per altri esseri vivi è determinazione a reagire; per lo spirito libero è semplice condizione, alla quale può tener dietro o no, la reazione. Gli esseri dunque sono o inerti o spontanei o liberi: inerti quelli che han bisogno della presenza dell'oggetto, e corrispondono alla sua azione con reazione uguale e contraria, cioè della stessa natura e nel verso opposto, come avviene in tutte le azioni meccaniche e chimiche; spontanei, quei che all'azione dell'oggetto su di loro corrispondono sempre con reazione di tutt'altra natura, come nella sensazione rispetto al sensibile, che opera fisicamente sull'organo. E finalmente liberi sono quegli esseri pei quali la presenza dell'oggetto non è un determinante; ma solo una condizione richiesta all'operazione; posta la quale, questi possono seguirla o no: ed è in arbitrio della volontà determinarsi da se all'atto o al riposo, a questo partito o a qualunque altro che meglio le torni in grado. Nella materia non può stare questa condizione: dunque la libertà ripugna all'essere materiale.

562. Possiamo ora raccogliere brevemente tutte queste pruove. Nel senso l'anima ha per oggetto la materia cui va esso congiunto; l'anima dunque sussiste nella materia ove è circoscritta la sua azione. Nell'intelligenza l'obbietto diretto e immediato è il vero, il sommo vero o contemplato in se stesso o qual esso si manifesta nelle opere della sua onnipotenza: il vero non ha nulla di materiale; contemplandolo la mente ha dinnanzi a se o Dio stesso natura semplicissima e puro spirito, ovvero la creazione e il termine sensibile di quest'atto, concetti ancor essi semplici ed immateriali; o finalmente lavora sulle proprie idee. Le idee anche quando han per oggetto i corpi e la materia, non sono corpo. Dunque lo spirito che le conosce, che opera sopra di esse astraendo e ricomponendo, che le approva o le rifiuta, che rende conto a se medesimo della sua stessa fattura, che ripiegasi di nuovo su questo specchio delle sue azioni e ne multiplica l'imagine all'infinito, che all'azione del vero che lo illustra, lungi dal restarne offeso ed abbarbagliato, si riposa e si bea di questa luce, e si fortifica maggiormente nella ricerca e nel desio di altre verità, non può negarsi che operi dentro di se, libero e scevro dall'aggravio de' sensi e della materia.

563. Nella volontà poi l'oggetto è sempre interno, perchè il bene in genere, il bene finale non son cose che facciano impressione sugli organi, ma si apprendono dall'intelletto:

e quest' apprensione è la sola che muova l'appetito o la volontà.

Più ancora, la volontà libera dell'uomo anche in presenza dell'obbietto, qualora questo o per se stesso o per la maniera imperfetta di conoscerlo non soddisfa pienamente alla sua natura, può determinarsi ad abbracciarlo ovvero a dismetterlo: essa dunque muove se medesima. Gli esseri materiali, comecchè vivi e animati, non muovono se stessi; dunque la volontà non è facoltà che dipende dalla materia; e l'essere che la possiede, è immateriale.

564. Si può tuttavia presentare di un altro modo la dimostrazione. Tutto ciò che è materiale, può ricevere impressione dalle cose materiali ed esser da esse determinato ad operare in una od in altra maniera: or l'intelletto non si lascia determinare dalle impressioni delle cose a credere, nè la volontà ad operare; dunque tali facoltà non dipendono da azioni materiali, e perciò non son tali. L'indifferenza all'azione o al riposo dietro la spinta ricevuta di fuori, ripugna alla natura di qualunque essere materiale; perchè la materia è di sua natura passiva ed inerte, incapace cioè di determinar se stessa all'azione o alla quiete; dunque se nello spirito io trovo tale indifferenza, dirò che la sua natura eccede essenzialmente quella degli esseri materiali.

565. Presentata sotto tale aspetto la immaterialità dello spirito umano, si conoscerà di leggieri quanto deboli sieno le obbiezioni con che si tenta di abbatterla. Dicono dunque i materialisti:

I. Noi non conosciamo l'intima natura della materia, ma solo alcune proprietà. Di tempo in tempo se ne vanno scovrendo delle nuove, come la elettricità, il galvanismo. Chi sa che non sia per trovarsi tra queste anche il pensiero?—Risp. La forza di pensare non potrà mai trovarsi ne' corpi come si è trovata quella di elettrizzarsi o altra qualunque; perchè queste son forze che nel loro uso dipendono dalla materia stessa, fanno che essa si muova di un modo anzichè di un'altro, attragga le tali sostanze, vi si componga; e decomponga le tali altre. Ma alla materia ripugna la forza di pensare, siccome quella che non riceve impressione da' corpi, nè segue quelle che essi fanno sngli organi, anzi le corregge e vi resiste: dunque tal forza non potrà mai trovarsi tra le proprietà della materia.

Ma, ripigliano, la materia organizzata perde molte delle sue proprietà, e ne acquista delle nuove contrarie a quelle,

come la forza di svilupparsi, di resistere alle malattie, di riprodursi ec. Il pensiero potrà dunque esser l'effetto della organizzazione. — La risposta che si suol dare a questo nuovo ripiego de' materialisti, è una umiliante confessione della propria debolezza e meschinità di pensare. Perocchè come a caso disperato si sostiene che i corpi organizzati non acquistino nuove forze, nè dispieghino delle potenze superiori a quelle della materia bruta: non esser poi l'organismo altro che una nuova e più simmetrica disposizione di parti. Vedete dunque a quali estremità son ridotti i difensori dello spiritualismo per aver trasandato di studiare la vita organica e stabilirne una teoria metafisica. I sensisti se ne vennero co' fatti alla mano, vi schieraron sott' occhio l' immenso intervallo che passa tra quei della materia viva e organizzata e gli altri della chimica e della meccanica: lo spiritualismo a' replicati assalti trovossi sprovveduto di armi a difendersi, e miseramente soggiacque.

La vera risposta avrebbe dovuto essere che l'organizzazione e la vita possono imprimere e sviluppare nella materia proprietà riguardanti la fisica costituzione e il modo di agire delle parti di un tutto sempre di natura materiale, come la forza di assorbire, di assimilare, di crescere per interna elaborazione di succhi, o come dicesi per *intussuscezione;* di propagare la specie; e finalmente anche quella di sentire o di avvertire le modificazioni degli organi, di metterli in movimento dietro tali apprensioni ec. ma non potrà giammai riguardarsi come prodotto della organizzazione la facoltà di opporsi ai movimenti dell'organismo, di correggerne le illusioni, di determinarsi a un partito; di sollevarsi dalle cose sensibili alla cagione invisibile di ogni esistenza creata.

566. II. Dicono in oltre; l'anima concepisce l'esteso e se lo rappresenta: ma una sostanza immateriale ed inestesa non può fare altrettanto; dunque l'anima non è tale qual si suppone.—La risposta solita darsi manifesta chiaramente la confusione delle idee sulla natura del corpo e dello spirito. Dicono, l'anima conosce il semplice, l'inesteso, lo spirito; essa dunque è semplice, inestesa, spirituale. Ma ciò non toglie punto la difficoltà; perchè non lascia di esser vero che l'anima si rappresenti l'esteso: e resta sempre a saperne il come. Ammessa però la distinzione tra le facoltà superiori, intellettuali e morali, e le inferiori, sensitive e appetitive, l'argomento perde tosto ogni suo peso. Perocchè si concede che l'anima

semplice ed inestesa non possa rappresentarsi il composto e l'esteso a quel modo materiale e sensibile come lo apprende. Per questo appunto essa fu congiunta al corpo; perchè formando con esso unico principio di azione, in un solo essere sensitivo si potesse dare insieme e rappresentazione materiale dell'esteso colle sue qualità, e sensazione od apprensione di tale spettacolo ne' propri organi maravigliosamente imitato. E ciò sia detto della rappresentazione materiale: perchè non mancherebbero allo spirito mezzi di conoscere i corpi e le loro proprietà senza tale rappresentazione di cui il nostro abbisogna. Iddio conosce ogni cosa; e la sua cognizione è esente da ogni misto materiale e passivo. L'uomo stesso che apprende col senso la impressione, ne conosce coll'intelletto la verità, la riferisce all' oggetto esterno anche lontano; se ne forma idee e nozioni generali; classifica i corpi e li distribuisce ne' loro regni, generi, famiglie, sotto un tipo comune che sa riconoscere in mezzo alle infinite varietà individuali. In tutte queste operazioni la materia e i corpi gli si mostrano di un modo puramente intellettuale; e gli organi non vi esercitano parte alcuna.

Concludiamo adunque che dalla proposta difficoltà non restano per nulla attenuate le nostre pruove. L' anima è sempre immateriale, sia che concepisca l' inesteso, perchè ciò fa senza che v'intervengano gli organi; o sia che conosca l'esteso, perchè in ciò essa non riceve impressione alcuna da' corpi; ma o avverte quella che avviene sugli organi; o sopra questa avvertenza che è vera sensazione, opera e discorre astraendo, connettendo ec.

567. III. La più potente macchina de' materialisti si crede essere la considerazione delle strette attinenze che corrono tra il fisico ed il morale dell'uomo. Questa obbiezione è antichissima; e fu ripetuta da Lucrezio, dall'A. del *Sistema della Natura;* e finalmente da Cabanis che ne fece il titolo di un'opera rinomata nella storia del sensismo. L' anima, dicono, soffre le stesse vicende del corpo: nasce e cresce con essolui, passa per uno stato d'infanzia e di debolezza; si sviluppano l'intendimento e la ragione col perfezionarsi degli organi; e finalmente illanguidiscono col declinare del corpo. Oltredichè l'anima è sottoposta all'azione di cause esterne ed interne che operano sopra del corpo: essa in fatti sente l'influenza della età, del sesso, del temperamento, del clima, del governo che si fa del corpo. Dunque o l'anima si confonde col corpo, o ne

dipende in tutto e per tutto. Nè vale addurre in risposta qualche eccezione; perchè la eccezione conferma sempre più la regola opposta, per ciò stesso che si adduce come caso raro e semplice anomalia.

Ammesso il fatto delle relazioni intime e continue tra l'anima e il corpo, ne potremo solamente cavare a rigore di logica che l'una in certe sue funzioni dipende dall'altro, ed opera di concerto. Tali sono tutte quelle che dicemmo atti del composto, come la sensibilità, i movimenti dell'appetito, l'imaginativa, la retentiva ec. Che meraviglia se queste facoltà sieno dipendenti dalle variazioni organiche del corpo, quando l'anima per esercitarle abbisogna di un organo sano e perfetto? Tutte le cause che possono influire sulla perfezione od imperfezione degli organi così interni che esterni, tendono naturalmente a modificare le facoltà inferiori. Quanto alle superiori, benchè direttamente risiedano nello spirito, non avviene mai che operino da se sole senza che vi si associi qualche atto sensitivo. L'intelletto discorre senza l'uso di organi: ma per discorrere fa di mestieri prima aver delle idee; e queste non si acquistano se non si mettono in opera i sensi; e non vi si lavora sopra se non vi assiste la fantasia colla rappresentazione degli oggetti e dei loro vocaboli. Quindi si spiega naturalmente come tutto ciò che influisce a modificare i sensi, la fantasia, il linguaggio, imprima un carattere analogo alle facoltà intellettuali, all'uso stesso, alle abitudini e alle determinazioni della volontà. Ed osservisi qui che tutte queste varietà riguardano la facilità maggiore o minore di apprendere e di conoscere la verità e la pieghevolezza più o meno docile della volontà al bene: non già mai la natura del vero o del bene in se medesimo che è sembrata la stessa agli intelletti di tutti i tempi, ed ha trionfato delle più ribelli volontà. Tutti gli uomini ne' loro traviati costumi, nella corruzione e nel depravamento del cuore, quando cede per poco il bollore de' bestiali appetiti, in quei lucidi intervalli che l'abbrutimento stesso suol permettere alla volontà, non meno che la mania all'intelletto; sanno essi pure sollevarsi a più nobili sentimenti, vagheggiar l'idea di una virtù, di una giustizia, d'una onestà che mai non conobbero per pratica, invidiarla in chi la possiede, deplorare la propria sorte che ne li priva senza speranza probabile di aspirarvi.

564. Del resto l'influenza del fisico sul morale è stata in questi ultimi tempi molto esagerata. Le eccezioni che si

vogliono far valere in contrario, se non servono a smentirla del tutto, valgono però a menomarla ed a fiaccarne il peso. In ogni tempo si son veduti de' fanciulli di poca età mostrare un ingegno prematuro. Di questo genere fu Pico della Mirandola nel secolo XVI: e presso di noi fanciulli non pochi che balbettavano calcoli a memoria senza regole di algebra: e taluni di essi prima ancora di apprendere l'alfabeto. Anche nel debol sesso troverai nomi distinti nella storia della pittura, della poesia, della letteratura, della critica, delle matematiche, dell'astronomia; teste da governare stati e farli stare in dovere e formare la felicità de' popoli, come un'Elia Pulcheria Augusta; ed altre in maggior numero atte a scompigliarli a lor talento ed a mandarli in rovina.

Quanto al clima, qualunque influenza esso eserciti sull'indole de' popoli, comechè le razze dopo lunghe migrazioni risentano finalmente alcun che del genio e delle abitudini del luogo, della temperatura, del cielo; certo è che le scienze e le lettere in diversi tempi fecero la lor comparsa sopra tutti i climi della terra. L'oriente e l'Egitto stati già per lungo volger di secoli la culla delle scienze e del sapere, cedettero il loro principato prima alla Grecia, poi a Roma. La Grecia stessa madre delle belle arti, sede delle grazie, maestra di sapienza, divenne mutola e cieca sotto il giogo dei Musulmani. La Francia, la Germania e la Gran Brettagna barbare e quasi selvagge a' tempi di Cesare, si levarono nel medio evo a sublime altezza, e ci precorrono oggidì nella contezza delle scienze fisiche, matematiche, economiche, nelle indagini laboriose della critica e degli antichi documenti. L' America finalmente che al tempo di Vespucci, di Cortez e di Pizzarro si trovò abitata da uomini poco diversi dalle fiere, oggi si atteggia anch'essa a cultura e a costumi europei. Il clima dunque non produce di nuovo, nè abolisce le facoltà intellettuali e morali dell'uomo. Esso può agire solamente sugli organi, e presentare un ostacolo maggiore o minore da superare a coloro che volessero introdurvi un nuovo genere di cultura.

565. L'uomo anzi è il solo animale che vive in tutti i climi; egli coll'ingegno e coll'arte trasforma i climi e il suolo su cui si stabilisce: dissecca le paludi malsane e mette a cultura ed a profitto la terra toccatagli in sorte; vi costruisce le città, vi si apre ogni sorta di comunicazione per mare e per terra: mette in opera le forze più recondite della natura per

suo servizio, e in seno all'antica si forma al dir di Tullio una natura novella (1).

566. Soggiungiamo due parole sulla essenza dell'anima. I cartesiani argomentandosi di provare che l' anima sempre pensasse, ne costituirono la essenza nel continuo pensiere. Locke e la sua scuola sostenne che la si dovesse collocare nella forza di pensare. La prima di queste due sentenze è patentemente erronea: lasciamo per un momento di cercare se l'anima pensi di continuo; l'essenza, come si disse, è ciò che primo si conosce nell'essere, e da cui tutto il resto dipende: essa riguarda la cosa nello stato di nuda possibilità. Or nè il pensiero in atto si concepisce il primo nell'anima, nè esso ne costituisce la possibilità. Non è la prima cosa; perchè esso è atto od esercizio di una potenza: dunque suppone la potenza; e questa preesige l'essere cui appartenga. Nè il pensiero costituisce la possibilità dell' anima, perchè l'atto è possibile in forza della cosa che ne ha il potere, e non già la cosa in virtù dell'atto, che non può concepirsi senza di lei. Poi il pensiere in particolare è cosa mutabile e contingente: e non può in esso costituirsi l'essenza che è necessaria e invariabile.

Anche l'opinione de' lockiani che la ripongono nella forza di pensare, vuol essere esaminata e corretta. Perocchè se per forza di pensare s'intende il complesso di tutte le facoltà dell'anima, sarà malamente in esse collocata la essenza: le facoltà han loro radice nella essenza, e non possono con essa confondersi.

567. Teorema II. L'essenza dell'anima umana è che sia principio della vita sensitiva e ragionevole. — L'anima in generale è il principio della vita: se ne dee dunque costituire la essenza nella forza vitale; avvegnachè essa non può esistere altrimenti che come forza di tal natura. Se poi si tratta dell'anima umana in ispecie, la essenza ne sarà non già il principio della vita in genere o della vita sensitiva in ispecie,

(1) « Nos campis, nos maribus fruimur; nostri sunt amnes, nostri lacus: nos arbores serimus, nos aquarum inductionibus terris foecunditatem damus: nos flumina arcemus, dirigimus, avertimus, nostris denique manibus in rerum natura quasi alteram naturam efficere conamur. » Cic. *De nat. deor.* lib. II.

ciò che la confonderebbe con quella de' bruti; ma della vita sensitiva e della ragionevole.

Si scorge adesso che la quistione se Dio possa conferire il pensiero alla materia, è assai più connessa colla causa della immaterialità dell'anima che forse da alcuno non si è creduto. Perocchè se non si dimostra impossibile il congiungimento delle proprietà materiali colla forza di pensare nello stesso essere, lo spirito non potrà mai dirsi essenzialmente diverso dalla materia: essi differiranno solo nel più e nel meno; ma si dovranno sempre riguardare come due esseri di natura molto vicina e conforme.

Poi se Dio nell'infinita sua virtù poteva, come sospettò Locke, conferire alla materia il pensiere, perchè creare uno spirito e carcerarlo in questo corpo? Non avrebbe così moltiplicate le esistenze senza necessità? E se l'anima fosse un pezzo di materia o dipendesse invariabilmente da' movimenti di essa, non si perderebbe la libertà? E noi vedendo distruggersi sotto gli occhi nostri la organizzazione nella quale si fa consistere tutto l'uomo, non dovremmo dismettere ogni speranza di una vita avvenire? Il dubbio di Locke mena dunque a conseguenze fatali e tremende per la filosofia e per la morale; e ne trae seco cento altri immediatamente connessi e inseparabili.

568. Teorema III. Ripugna alla materia la facoltà di pensare. —Difatti se per materia s'intende il soggetto inerte e passivo destituito di qualsivoglia proprietà, come l'intendevano gli scolastici, o dotato di sola estensione, quale lo vollero i cartesiani, o finalmente di forze e proprietà puramente chimiche, come l'ammettiamo noi, la questione è sempre fuor di luogo; perchè il pensiero è atto vitale; e ogni atto di simil fatta esige una forza semplice e centrale che animi la materia e la disponga a tali funzioni ove la chimica colle sue affinità non arriva. Nella questione presente dunque solo si può cercare se la materia possa essere il soggetto di quella forza che pensa, come lo è di quella che la muove nelle masse celesti, che la fa aderire ne' composti chimici, che la fa crescere ed organizzarsi nelle piante. Per soddisfare a tale inchiesta bisogna prima che ci sappiamo intendere sul significato della voce *pensare*: perocchè può essa ricevere maggiore o minore estensione secondo la mente di chi parla. Adunque se per pensare s'intende, benchè impropriamente, l'atto del sentire, già si è risposto più sopra, insegnando che il senso si fa nell'organo

materiale, e non potrebbe concepirsi fuori di esso. Laonde la materia, comechè non possa sentire, può frattanto essere il soggetto passivo di questa forza. Se però la voce pensare si limita solo agli atti delle potenze superiori, intelligenza e volontà, come l'etimologia della parola sembra d'insinuare; allora in nessun modo potrà coonestarsi il dubbio lockiano, attese le ragioni addotte nella pruova dell'immaterialità di tali facoltà e del principio che le possiede. Tal dubbio in questo senso sarà sempre imprudente, sfrontato e fecondo di pessime conseguenze.

569. Riguardo alla questione se essa pensi di continuo, quel che ne sappiamo, si è 1° che l'anima non ritiene memoria di aver pensato ne' primi anni della infanzia, nè nel sonno profondo nè finalmente nelle totali alienazioni da' sensi: 2° che dal non aver tale ricordanza non può inferirsi che difatti in quel tempo essa non abbia pensato, ma solo da ciò si ha una pruova della nostra ignoranza su tal particolare. Quindi si conclude che la esperienza sola non risolve il quesito.

Dall'altra parte lasciando stare i primi anni in cui le facoltà si vanno mano mano sviluppando, la ragione pare che favorisca l'opinione del continuo pensiere; avvegnachè l'anima è principio di vita e di attività: or che essa nell'esercizio delle sue primarie facoltà possa rimanersi per qualche istante oziosa al sopravvenire di un'asfissia, di un deliquio, tanto s'intende, essendo quello uno stato di alterazione. Ma che abitualmente questo principio di attività intellettuale, questa forza per eccellenza, sia condannata le sei, otto, dieci ore al giorno all'inerzia e alla stupidità; ecco ciò che in verun modo non si sa intendere. Nè mancano anche nel sonno più profondo gli eccitamenti a pensare; perchè se tacciono le esterne impressioni, rinascono però più veementi le interne; stantechè i visceri, e specialmente quei della digestione, agiscono con più efficacia nel sonno che in veglia. Del resto fuori di questo caso e di quello delle alienazioni di mente, non intendiamo affatto sostenere che l'anima pensi nè finchè il feto è chiuso nel seno materno, nè pria che sieno sufficientemente sviluppati gli organi della sensazione. Per una ragione di convenienza bisogna dire che siccome la vita intellettuale non si mette in esercizio se non quando è già perfetta la sensitiva; così questa non cominci pria che la vita organica abbia ottenuto il suo perfetto sviluppo. Sarebbe una supposizione gratuita il dire che la creatura pria di venire alla luce senta le

angustie del suo stato, e le conosca. Coloro che asseriscono e sostengono siffatte ipotesi, rassomigliano a que' filosofi che discorrevano tanto sul serio della metempsicosi e raccontavano o trasognavano trasformazioni e passaggi successivi dell'anima loro da una condizione all'altra.

CAPO IX.

Della vita avvenire.

570. La questione del suo avvenire è per l'uomo perentoria e decisiva: egli non può restare indifferente a questa terribile alternativa: o la sua esistenza finisce col corpo o questa vita è solo un preludio di un'altra che l'attende dopo la morte: epperò o la morte è la distruzione del suo essere o essa è un semplice transito da uno stato ad un altro. Dalla soluzione di questo problema dipende la direzione da dare all'andamento della vita presente. Mettete il primo caso; esistere e godere del presente, sarà tutto il bene, il bene sommo; epperò sacrificare alla esistenza e al godimento della vita ogni altro riguardo, ecco la formola suprema, il principio regolatore della morale. In altri termini le più scabrose questioni di dritto e di dovere saranno sciolte al lume del più fino e calcolato egoismo. Stabilite per l'opposto l'aspettazione di una vita futura; tutto cambia di aspetto: questo soggiorno non sarà più che un breve transito, un vero pellegrinaggio: i beni che ci si danno a godere, un conforto nelle angosce dell'esilio; i mali un argomento di rassegnazione e di merito; la vita un tempo di lotta e di sacrificio; la morte un oggetto di speranza, un invito al trionfo pei forti e fedeli allo scopo della loro creazione, un motivo di spavento pei codardi e per gl' infedeli. Può la filosofia prescindere da una questione sì strettamente legata col fine della vita presente per questo solo che essa riguarda l'esistenza futura? E non è anzi l'incertezza dello stato avvenire che ci mette maggiormente in pensiere nella tremenda alternativa in cui viviamo di essere o sempre beati, o disperatamente miseri ed infelici? Entriamo senz'altro nello sviluppo di una questione di sì grave interesse per l'umanità.

571. Essa abbraccia tre parti. si cerca 1° se l'anima umana attesa la sua essenza si debba naturalmente disfare alla morte del corpo: perocchè se si provasse che la esistenza dell'anima ha una stretta connessione colla vita del corpo, seguirebbe che vedendo noi sciogliersi questo e perire sotto gli occhi nostri, argomenteremmo con ragione che anche l'anima si perda con esso e svanisca. La soluzione a questa prima inchiesta è negativa: ma non costituisce tuttora una pruova diretta della immortalità. Essa mostra tutto al più che siccome Dio non di-

strugge la materia di cui il corpo si compone, ma la conserva, con più ragione dee conservare lo spirito secondo tutte le leggi di natura; e perciò stabilisce quella che dicesi immortalità naturale dello spirito umano. Ma la conservazione dello spirito, siccome quella di qualunque altra cosa, dipende dalla libera volontà di Dio. Quali pruove abbiamo noi che ci attestino con certezza questa divina volontà, e d'onde possiamo cavarle? Non è possibile ricavarle dai soli attributi dell'anima, nè solo da quei di Dio. Perchè se questa conservazione dipendesse dai soli attributi divini, essa sarebbe per Dio necessaria di quella specie di necessità che dicesi antecedente, cioè anteriore al decreto della creazione dello stesso spirito, ciò che è assurdo: se poi dipendesse solo da quelli dell'anima, questa si conserverebbe da se stessa e senza l'azione di Dio: dunque bisogna congiungere insieme queste due considerazioni. Di che nascono queste due altre questioni: 2° vi sono nell'anima tali proprietà che attesi gli attributi divini, ne esigano la perpetua conservazione? 3° vi sono in Dio tali attributi che attese le proprietà dell'anima, ne domandino l'immortalità? Si vede adunque come queste tre questioni sono così legate e connesse tra loro che ne formano una sola. Epperò a torto è stato ripreso Stewart di aver insegnato che le pruove dell' immortalità prese ciascuna da se non hanno in favore di questo dogma tutta la forza dimostrativa che avrebbero prese insieme. Cominciamo dalla prima.

572. *Immortale* dicesi ciò che conserva senza fine la sua vita. Immortale si oppone a mortale, e morte a vita: donde si vede che l'immortalità è ben diversa dalla perpetuità: per questa basta un'esistenza continuata senza fine; per quella si esige ancora la vita perenne. Laonde essendo riposta la vita dell'anima nella forza, e in quella specialmente di pensare, la sua immortalità importa principalmente l'esercizio di tal forza (1).

Teorema I. La morte del corpo non trae seco la distruzione dell' esistenza dell'anima — L'anima umana non solo è semplice, come qualunque altro principio di attività, ma immateriale, cioè indipendente nello esistere della materia e dagli

(1) Plutarch. *de Isid. et Osiride*; « Existimo etiam aeternae vitae quam Deus occupavit, beatitatem, in eo esse quod cogitationes et praeterita non dimittit. Alioqui cognitione et intelligentia rerum sublatis, immortalitatem non esse vitam, sed tempus. »

organi: dunque la distruzione di questi non importa che l'anima sia distrutta. Inoltre siccome perchè esista l'anima, quantunque il corpo organizzato lo esiga, pure è necessaria la potenza creatrice di Dio, così perchè la medesima sia distrutta, quantunque l'organizzazione perisca, richiedesi la stessa potenza divina che la creò.

573. Teorema II. La morte del corpo non trae seco la distruzione delle vita dell'anima. — La vita in generale è un principio interno di azione: or l'azione all'anima non viene dal corpo, anzi da essa è al corpo comunicata; dunque distrutto il corpo, non si distrugge per questo nell'anima il principio di azione. Possono cessare e mancano difatti molte azioni che sono del composto, come la sensazione, il movimento: ma non si perde perciò nell'anima il principio di siffatte azioni, cioè la forza di comunicarsi ad un corpo ed operarvi tali funzioni. Oltredichè gran parte delle azioni dell'anima sono in tutto indipendenti dalla materia, come gli atti dell' intelletto e della volontà. Questi atti nello stato presente si valgono del corpo solo rispetto ai materiali sensibili nei quali si occupano; cioè ne dipendono quanto al primo esercizio: avvegnachè non si mettono in opera queste facoltà, se prima i sensi non ci forniscono un capitale d'imagini sopra le quali astrarre , giudicare ec. Ma entrato che sia l'intelletto in esercizio, esso trova dentro di se la verità, eterna, necessaria ed immutabile, anteriore ad ogni suo concetto, e superiore ad ogni attentato dello scetticismo. L' intelletto dunque non ha bisogno dei sensi per continuare la sua azione come per la stessa ragione non ne ha bisogno la volontà. Epperò l'anima può continuare la sua vita quando finisce quella del corpo.

574. Teorema III. La esistenza dell'anima dopo la morte del corpo importa necessariamente la continuazione della vita e l'esercizio della medesima. — Difatti l'essenza dell'anima è riposta nella forza vitale o nel principio della vita organica, sensitiva ed intellettuale; dunque 1° è impossibile spogliare l'anima della vita che le è essenziale, senza spogliarla della esistenza. 2° Impossibile è altresì privarla di ogni esercizio di questa forza: perciocchè la morte del corpo sospende benissimo nell'anima l'uso della forza vitale organica; ma non già l'esercizio di quella di pensare, che non può essere impedita da alcuna potenza creata, quando già l'anima è fuori del corpo. Per impedirnela sarebbe necessario o frapporre un osta-

colo, o sottrarre l'oggetto del pensiere. Nessuna delle due cose è possibile per una potenza creata: non la prima; perchè per impedire un'azione si esige un ostacolo tra l'agente e il termine dell'azione: ma il pensiere è una rappresentazione fatta allo spirito; dunque il termine ne è interno allo spirito stesso; sicchè nessun ostacolo può impedir l'anima uscita dal corpo dal pensare. Non l'altra; perchè l'anima è sempre a se medesima obbietto del suo pensiere: dalla cognizione di se stessa può sollevarsi a quella del suo Creatore, può ritornare sulle idee passate, riflettervi, ragionare. Dunque una forza creata non può spogliare l'anima dell'esercizio della vita, e perciò l'esistenza avvenire dell'anima importa naturalmente la vita e l'esercizio della medesima.

575. L'anima dunque non può cessare di vivere se non cessando di esistere; ed essa non può perdere la sua esistenza, se non per un atto distruggitore della sovrana potenza di Dio, di quella stessa che la creò. Non si può dire che ella si sciolga e si corrompa, come fa il corpo. Questo si corrompe segregandosi e disperdendosene le parti ond' è composto, ma lo spirito, non avendo parti da cui risulti, non ne ha neppure per potersi risolvere. Ora è egli credibile che Dio autore e conservatore della natura voglia distruggere ed annientare di continuo questi esseri nell'atto che ne crea tanti altri quanti sono gli uomini che nascono ad ogni giorno? « Il corpo, dice Fénélon, è senza dubbio meno perfetto che l'anima, perchè è più perfetto pensare che non pensare; eppure noi veggiamo che l'esistenza non ne è punto limitata al tempo della sua società coll'anima. Dappoichè la morte ha rotto tal società, il corpo esiste ancora perfino nelle minime sue particelle. Si veggono solamente due cose, l'una che esso si divide e si scompagina; e questo non può avvenire all'anima che è semplice, indivisibile e senza composizione: l'altra che il corpo non si muove più con dipendenza dai movimenti dell'anima. Non vi pare che da ciò con più forte ragione si possa conchiudere che dunque al modo stesso l'anima continui ad esistere dal canto suo, e che ella cominci allora a pensare indipendentemente dalle operazioni del corpo (1)? »

576. La seconda pruova in favore dell'immortalità si può cavare dalle proprietà e dai sentimenti dell'anima, che tutti sarebbero inutili ed illusori, se essa non dovesse aspettarsi

(1) *Lettres sur la religion; lett.* V, ch. 2. § 5.

una vita avvenire. Or siccome non è proprio di Dio dare all'anima siffatte proprietà per illuderla e farsene beffe, egli è chiaro che la speranza della immortalità è ben fondata, e il negarla è un resistere ai dettami del senso comune. Ma quali son dunque siffatte proprietà? A due si riducono principalmente, che corrispondono ai due principj d'intelligenza e di azione; ai desideri cioè e alle opinioni comuni.

Teorema IV. I desideri dello spirito attestano l'espettazione di una vita avvenire.—Ciò sono 1° quello di perpetuar se medesimo e la sua memoria nella posterità. Questo sentimento si trova egualmente negli animi nobili e nei plebei. Il grande procura di eternar se medesimo nelle opere d'ingegno, di arte o di valore, l'uomo volgare pretende lasciare la sua memoria nei suoi figli e negli eredi; nella casa che fabbrica, nell'orticello che pianta e in simili altre cose. E l'uno e l'altro si rattristano quando pensano che il loro nome sarà troppo presto obbliato. Perchè ciò, se non fossero preoccupati da non so qual presentimento di dover essi partecipare alla gratitudine e alla rimembranza altrui? Più ancora: in ogni tempo si sono solennemente encomiati quegli animi generosi che hanno consecrata la vita in difesa della patria e della virtù. Or se l'anima sarà immortale, io concepisco benissimo come un uomo possa andar lieto incontro ad una morte onorata: ma pongasi un poco che la cosa non vada così: il dar la vita per qualunque siasi cagione, sarebbe il peggiore di tutti i mali. La vita in questa ipotesi sarebbe di un iufinito valore paragonata al nulla che si va ad incontrare. Vivere sarebbe la legge suprema cui cederebbero tutte le altre, e morire pei suoi fratelli, che nostro Signore dichiarò esser l'atto della più eroica carità, diverrebbe la estrema delle follie. L'uomo non va mai incontro al male per se, ma sempre riguardo a un bene o vero o apparente che ne spera. Egli dunque non affronta la morte se non perchè vi scorge un passaggio a una vita migliore. Si dirà forse che egli morendo aspiri al ben della gloria? Ma se dopo la morte voi non sarete più che la vostra statua, o la tela dipinta, o la pagina che di voi favella all'attonita posterità, che importa a voi di una gloria che non sarà punto vostra, perchè voi non sarete più?

577. Un altro desiderio parimente innato e necessario nell'uomo è quello di essere perfettamente felice. Questa tendenza è stata da noi indicata parlando della libertà. Ma senza di ciò, basta interrogar noi medesimi, e scendere un momento nel

fondo del nostro cuore. Noi sentiamo dentro di noi una capacità, un desio, che nessun bene finito può mai appagare. Tutto ciò che ci si presenta sotto aspetto di bene, lusinga per un istante questo insaziabile appetito; ma appena posseduto, ci disgusta, e lascia nel nostro cuore un difetto che mai non si supplisce abbastanza. Salomone in mezzo ai suoi tesori e con tutto il suo senno deplora la vanità e l'afflizione che si trova in ogni cosa; Alessandro sospira e si affligge sopra i trofei del mondo soggiogato al suo impero; Tiberio disgustato della grandezza va a ritirarsi nell'isola di Capri, dove cerca la felicità tra la soddisfazione delle più deboli ed infami passioni; ed ivi stesso confessa di trovarsi ingannato. Con quanta grazia non esprime Orazio la vanità dei piaceri di questo mondo, e le cure e il disgusto che accompagnano i grandi fin tra le pompe, il fasto e le delizie della vita!

Sed timor et minae
Scandunt eodem quo dominus: neque
Decedit aerata triremi et
Post equitem sedet atra cura (1).

Questo desiderio, questo pendio è dunque in tutti, e non si appaga in alcuno. Or io dico, se esso è naturale ed insuperabile, se non dipende da noi; non siamo noi già quei che lo facciamo; esso è dunque da Dio come autore della natura. Se Dio egli stesso ce l'ha impresso, se tale è il fine e lo scopo ultimo della nostra natura, egli è ben necessario che presto o tardi Dio stesso ci faccia a ciò pervenire, e che la nostra natura abbia ancor essa il compimento del suo destino, come lo hanno tutte le altre inferiori alla nostra. Può essere mai credibile che i bruti, le piante e tutti gli elementi arrivino al loro destino; e l'uomo disposto dalla natura a questo fine tra tutti il più nobile, il più degno di lui e di Dio, l'uomo solo sia deluso nelle sue tendenze, sia tormentato nei suoi desideri e nelle sue speranze? Bisogna dunque concludere che s'egli non trova nella vita presente l'adempimento di questa sua naturale tendenza, un'altra vita lo aspetti che assicurandolo del pieno possedimento del sommo bene, lo conduca ad una perfetta beatitudine. E poichè questa non può esser tale, finchè dura il pericolo di

(1) Lib. III, od. I.

perderla, la vita avvenire non avrà fine, e l'anima sarà veramente immortale.

578. Teorema V. La verità di una vita avvenire è dimostrata dal senso comune. — Egli è un fatto attestato da tutte le memorie più antiche, che in ogni tempo la credenza ad una vita futura è stata universale presso di tutti i popoli. La superstizione, il vizio, l'ignoranza l'hanno potuta scontraffare; i sofisti l'han potuta combattere; ma essa è rimasta sempre dominante in mezzo a tutti gli errori e a tutti i contrasti (1).

Ma dunque d'onde è venuto un tal sentimento così costante ed universale tra gli uomini? I nostri sensi nulla ci dicono intorno alla esistenza avvenire: agli occhi nostri la fine dell'uomo non è diversa da quella del bruto. Si vede l'uomo nascere, vivere e morire insieme con tutto il resto degli animali. Egli sembra che stando all'apparenza, noi dovremmo naturalmente propendere verso il materialismo. Eppure il giudizio del genere umano è stato sempre contrario; l'espettazione di una vita futura fa parte delle dottrine religiose di tutte le sette. Come dunque dalle ruine della morte e della corruzione veniamo ad aspettare con tanta confidenza la vita immortale? Bisogna dire che questo pendio a giudicare in tal modo ci venga ancor esso dalla natura, la quale contemplando se medesima, non trova proporzione tra la sua costituzione, il suo fine, e la brevità e la malignità della vita presente.

Questo universale consentimento del genere umano nell'aspettare una vita avvenire è confermato, 1° dall' idea che hanno gli uomini del vizio e della virtù. Tutti distinguiamo benissimo l'uno dall'altra, e ne scorgiamo l'opposizione; tutti condanniamo egualmente il parricidio, la violenza l'oppressione; e tutti approviamo concordemente la beneficenza, l'onestà, l'amor filiale. Ore se noi non aspettassimo un'altra vita dopo di questa, avremmo una falsa idea del vizio e della virtù. Difatti togliete per un momento l'immortalità; la virtù si cangia in vizio e questo in quella. In tale ipotesi il sommo bene dell'uomo è goder della vita presente; e il sommo male, per-

(1) « Cum de animorum immortalitate disserimns, dice Seneca (ep. 118) non leve apud nos habet pondus consensns hominum ant timentium aetera aut colentium. » E Cicerone: « Qnod si omninm consensns naturae vox est, omnesqne qui ubique snnt, consentinnt esse aliquid quod ad eos pertineat qui vita cesserint, nobis quoque idem existimandnm est. » *Qq. Tuscul.* l. I, c. 13.

derla. Dunque bene è ciò solamente che serve a conservare e a migliorare la vita, male tutto ciò che tende ad accorciarla o a renderla infelice. Ma quante volte la pratica della virtù nuoce alla vita, e quella del vizio le giova? Morire per l'onestà, per la giustizia o per la verità, in questa dottrina non sarebbe più virtù: sollevare un indigente, neppure; perchè di queste due cose l'una ci priva della vita o del sommo bene, l'altra ce la rende men comoda e meno agiata. Al contrario ammazzare il suo rivale, ed anco il proprio padre, sarebbero delle azioni scusabili, perchè potrebbero servire l'una a procurarsi il piacere della vendetta, l'altra ad arricchire dei beni paterni.

Orsù togliamo dunque dalle menti degli uomini l'idea di vizio e di virtù: sarà mestieri abolirne altresì quella di pene e di retribuzione: perchè in questa vita la pena e il premio non sono nè sempre sicuri, nè giusti sempre, nè proporzionati. I delitti occulti son d'ordinario i più enormi, siccome le virtù che si esercitano nel silenzio e nella oscurità, sogliono essere le più sincere e perfette. Eppure queste appunto non ricevono nella vita attuale compenso: quindi non tornerebbe conto esercitar la virtù nè fuggire il vizio. Nè le leggi avrebbero più forza alcuna per contenere i popoli in dovere, perciocchè diverrebbe lecito tutto ciò che impunemente si può commettere. La repubblica non si conserva colla forza delle armi nè colla vigilanza dei satelliti. Questi mezzi per la più parte dei cittadini son superflui; ed essi diverrebbero insufficienti se dovessero servire per tutti. L'ordine civile di uno stato si mantiene coll'onestà e colla probità dei più: e l'apparato della giustizia punitrice ad altro non serve che a guarentire il buon cittadino dalle ingiurie del malvagio. Se tutti fossero mali e perversi, lo stato si scioglierebbe da se, e la confusione e il disordine regnerebbero da per tutto. Togliete però l'opinione di una vita avvenire, di un giudice interiore delle azioni più segrete, che penetra col suo sguardo perfino nei nostri pensieri; e voi avrete sostituito alla legge dell'onestà e della coscienza la tirannide dell'interesse e dell'egoismo.

2° Si conferma questo consentimento del genere umano in favore dell'immortalità dalla religione colla quale in tutti i tempi sono stati onorati i sepolcri e la memoria dei trapassati. Non c'è popolo lontano di tempo o di luogo, che non abbia religiosamente onorate le ceneri dei defunti: l'uso delle pompe funebri, dei sacrifici offerti alla tomba; il rispetto a quei luoghi

ove riposano le loro ossa, come a cosa sacra; il raccapriccio e l'indegnazione contro i sacrileghi che ardiscono di violarli e turbar la quiète degli estinti, tutto prova la persuasione universale che i trapassati conoscano questi atti pietosi; e che quelle ceneri che parevano sotto gli occhi sciogliersi e dileguarsi, debbano un giorno ripigliare una vita novella e tornare a far compagnia allo spirito che le animò. Difatti non si fa ingiuria se non a chi conosce e riceve l'offesa come fatta a se: ciò tutto suppone che i defunti sieno in istato di conoscere e di accettare i nostri uffici.

Finalmente noi ci tratteniamo quasi a conversare coi nostri più cari. Una madre crede di fare onta alla memoria dell'estinto suo figlio, se più non ci pensa: essa ama d'intertenersi con lui come se fosse in vita; talvolta gli parla e crede di averne delle risposte. Queste cose potrebbero per un momento attribuirsi a un delirio di passione, la quale personifica gli oggetti più cari: ma andando a luogo e a sangue freddo, non sarebbero vere follie, se esse non avessero per oggetto altro che pochi sordidi ossami impastati di fango e di vermini? E pure gli uomini più assennati non le credono tali: essi non si vergognano di tributare i dovuti onori alle ceneri e agli avanzi dei loro antenati, e si credono rei di una colpevole ingratitudine se lasciano di farlo.

Ma quanto provi in favore dell'immortalità questo fatto, si può conoscere da ciò solo, che come si è diffuso nelle menti e accreditato il materialismo, si è del pari raffreddata la pietà pei sepolcri; perchè non si è riconosciuto più nell'uomo altro che un composto organico e senziente: e quindi vedendo sciogliersi e mancare sotto gli occhi propri questa macchina organizzata, si è conchiuso che tutto l'uomo periva; e che altro non restavane che la putredine, degna solo di essere gittata in un letamajo lungi dalla compagnia dei vivi ad ingrassar la campagna.

579. L'ultima pruova in favore dell'immortalità dell'anima si ricava dalla considerazione dei divini attributi e specialmente la bontà e la giustizia. Dire che non v'ha Dio da cui l'anima nostra abbia avuta origine, è un delirio che gli atei possono sostenere in parole; ma di cui in fatti non sanno persuadersi neppure essi medesimi. Dire che Dio non cura le cose di questo mondo, che stando tutto raccolto nella sua beatitudine, lascia andare a male il corso degli avvenimenti di quaggiù senza pigliarsene alcun pensiero, è un traviamento non

meno incoerente di quel primo; e contro di cui reclamano il buon senso e la sana logica. Il primo attributo adunque che bisogna stabilire in Dio quando si tratta delle creature, egli è la provvidenza o la saggia amministrazione ed economia delle sue opere. Ciò posto diciamo:

Teorema VI. L'infinita bontà di Dio esige l'immortalità.— Difatti egli non ha fatto lo spirito umano certamente per cruciarlo ed affliggerlo. La tribolazione e tutti i mali fisici sono voluti da Dio pei suoi altissimi fini: ma tali fini bisogna che si compiano nella creatura, perchè egli non gode delle nostre infermità, nè se ne vantaggia. Questi mali adunque son buoni e voluti da Dio in quanto buoni sono i fini che intende di ottenere. Quindi il male negli arcani consigli della Provvidenza è sempre in ordine al bene. Or poniamo che non vi sia un'altra vita a sperare: i mali fisici sarebbero veri e puri mali: e Dio avrebbe fatto l'uomo pel male. Difatti da una parte l'uomo aspira irresistibilmente alla perfetta beatitudine; dall'altra i beni di questo mondo non possono soddisfare siffatta tendenza: egli dunque sarebbe in un perpetuo contrasto con se medesimo. Poniamo un uomo il quale goda di tutti i possibili beni di questo mondo, abbondi di tutte le delizie e i piaceri della vita. Quest'uomo sarà di tutti il più infelice; perciocchè tali beni non faranno che aguzzar maggiormente il suo appetito lungi dal contentarlo. Non lo contentano, perchè sono da se insufficienti; non lo contentano, perchè il loro possedimento è accompagnato dal pensiere che si dovranno perdere quanto prima. Dando Dio a quest'uomo tutti codesti beni, farebbe come chi ad un famelico facesse sentire l'odore delle vivande o gli mostrasse imbandita una tavola senza lasciargli gustare un boccone. Quest'operare è indegno della bontà di Dio: dunque la sua bontà esige che vi sia un'altra vita dove si possa contentare questo desiderio insuperabile che tutti abbiamo, della perfetta felicità.

E per la stessa ragione detta di sopra al n° 577 questa vita avvenire bisogna che sia senza fine; perchè o i beati sanno che dovrà finire, o l'ignorano. Se lo sanno, questa sola idea basta ad avvelenare ogni godimento: e se la pena di avere a perdere il bene che si possiede, cresce a misura del bene stesso, quella di avere a perdere un bene sommo sarà somma; e perciò stesso il bene che si gode con questa pena, lascia di essere un bene, e non serve che ad affliggere e a cruciare. Se poi i beati non sanno che la loro beatitudine dovrà finire, può suc-

cedere o che ne dubitino o che sieno certi del contrario. Il solo dubbio genera il timore, e questo è bastante ad intorbidare il loro animo e la loro felicità. La certezza del contrario sarebbe un positivo inganno; e Dio non usa inganni per condurre gli uomini al loro fine. Bisogna dunque conchiudere che la vita avvenire non avrà fine, e l'anima sarà immortale.

580. Teorema VII. La bontà di Dio congiunta alla sua provvidenza ci somministra un altro argomento ancora più forte in favore della immortalità.— La bontà di Dio non può volere il male fisico in quanto è male della creatura, come si disse; ma solo in ordine ad un bene. Or se ciò avviene riguardo ai mali fisici, molto più dee avvenire rispetto al male morale. Dio sommamente buono non vuole in modo alcuno il male di questa sorte; ed egli vuole per lo contrario il bene morale, come vero bene. Or dunque avendo egli fatto l'uomo libero, cioè capace di bene e di male morale; dovea provvederlo di forti incitamenti che lo spingessero piuttosto all'uno che all'altro, perchè potesse così asseguire il suo fine, e glorificare e rappresentar in se stesso Dio medesimo fonte di ogni santità e di ogni giustizia. Ora togliamo un poco dalle menti umane l'espettazione di una vita novella; l'animo non avrebbe più alcuno stimolo proporzionato alla pratica delle virtù: proverebbe per lo contrario ogni specie d'incitamenti al vizio e alla depravazione del cuore. Si possono addurre di questa asserzione delle pruove a priori; perciocchè in questo caso tutti gli stimoli alla pratica della virtù e alla fuga del vizio si ridurrebbero ai premi e alle pene proposte dalle leggi civili, alle prosperità ed afflizioni temporali che Dio stesso ci manda, alla lode o al biasimo degli uomini, e finalmente al testimonio di una coscienza che approva o redarguisce i nostri andamenti. Nessuna però di queste cose è un mezzo efficace per allontanarci dal vizio e condurci alla virtù. Difatti le leggi civili non rimunerano nè puniscono altro se non le virtù e i delitti pubblici, lasciando senza pena nè guiderdone gli occulti che sono in più gran numero, come si disse (n° 420). Quanto ai premi e alle pene che la Provvidenza usa di dare in questa vita, noi veggiamo anzi assai spesso il giusto depresso e l'empio esaltato. La lode o il biasimo degli uomini non son capaci di formare delle virtù vere e di cuore, ma solo farisaiche e d'ipocrisia: *ut videantur ab hominibus*. Finalmente la coscienza stessa quantunque sia un giudice inesorabile, nondimeno col tempo e coll'abitudine si giunge a placarla e a farla ammuto-

lire. I più perduti nel vizio ne sentono meno gli stimoli di quello che gli sperimenti un cuor sincero e verecondo che si riconosce reo di qualche fragilità. Del resto togliete l' immortalità; e voi troverete irragionevoli i rimproveri della coscienza. Tutti questi mezzi son dunque da se insufficienti a ritrarre l'uomo dal vizio, e condurlo alla pratica della virtù.

Ma questa insufficienza si vedrà anche meglio, se si considera la cosa a posteriori. Noi parliamo dell'uomo qual egli è nello stato presente, debole, inchinevole al vizio, restio alla virtù. I mezzi dunque da Dio somministrati doveano servire per quest'uomo, e non già per quello di Platone. Or noi viviamo nel seno del cristianesimo; forniti di tutti i mezzi necessari a tal uopo, illustrati dalla rivelazione di una vita avvenire, di un Dio che penetra nel fondo dei cuori, che giudica perfino i pensieri e gli affetti dell'animo, che rimunera quei che di cuor puro lo cercano, che non lascia senza mercede un bicchier d'acqua dato a suo riguardo (lascio stare gli ajuti che la divina grazia somministra alla volontà ed al cuore per operare il bene sovrannaturale). Se con tutti questi incitamenti e terrori la più parte dei cristiani si perde nel vizio, e della virtù non si cura punto nulla: che farebbero gli uomini limitati ai soli premi e gastighi temporali? La sola espettazione di una vita avvenire può dunque contenere l'uomo in dovere, e tutti gli altri mezzi divengono insufficienti quando si scuote questo fondamento.

Voi ripiglierete che quest'argomento può tuttora ritorcersi contro di noi. Se la parte maggiore degli uomini, direte, si perde nel vizio, bisogna dunque confessare che la Provvidenza non gli ha forniti dei mezzi opportuni per evitarlo: e però o non si dà provvidenza delle sorti umane, e il vostro argomento cade per un verso: o la provvidenza può star benissimo senza che sieno gli uomini forniti de' mezzi opportuni ad evitare il vizio e praticar la virtù; e la pruova dell'immortalità vacilla per l'altro lato. Nè mi vogliate dire che colla espettazione della vita futura già Dio ci abbia forniti dello stimolo necessario: e tutto il resto è colpa nostra imputabile a noi che non vogliamo valerci del rimedio mentre lo abbiamo nelle nostre mani. Perocchè qui si tratta di un rimedio opportuno ed efficace che operi la guarigione e non si rimanga infruttuoso per la massima parte del genere umano: e un rimedio di tal natura per vostra confessione noi non lo possediamo. — Rispondo che un rimedio opportuno, stante la libertà di opera-

re lasciata all'uomo, non è già un mezzo col quale egli operi di fatto, bensì un motivo col quale ragionevolmente operando possa e debba praticare il bene ed astenersi dal male. Se un motivo siffatto sarà all'uomo presentato, la divina sapienza avrà provveduto abbastanza alle sorti di questa creatura e rimarrà pienamente giustificata da qualunque taccia le si voglia apporre. Qualora però in ciò stesso venisse a mancare, noi non sapremmo affatto comprendere le leggi e l'economia del suo operare. Che poi essa voglia non già solo mettere in opera quei mezzi ordinari e comuni co' quali gli uomini potrebbero, ma applicarvi altresì que' sussidi più speciali ed efficaci la cui mercè le volontà più ribelli e calcitranti fossero, senza scapito della libertà del loro arbitrio, ridotte alla pratica della virtù; ciò è sempre un tratto di special predilezione, che non può da veruno pretendersi, e che solo dee riceversi come dono misericordioso della divina liberalità.

Escluso quest'ultimo caso; io torno ai primi due, ed asserisco che senza l'immortalità l'uomo potrebbe sempre incolpare il suo creatore della propria dannazione e ruina: e posta l'immortalità egli non può di ciò incolpare altri che se medesimo. Di fatti toglietela, e l'uomo potrà sempre porre in deliberazione se gli convenga la pratica della virtù co' suoi sacrifizj senza compenso; o quella del vizio coi suoi emolumenti certi e calcolati. L'uomo è praticamente utilitario: e se al bene onesto e di ordine non andasse congiunta almeno la speranza dell'utile e del riposo, egli resterebbe vinto da una tentazione che è in lui troppo forte e abituale, quella dell'egoismo. Egli dimenticando ad ogni ora i principj di onestà e di dovere, bilancerebbe i vantaggi dell'un partito e dell'altro; e spesso a ragion di calcolo la virtù la perderebbe in questo cimento.

Per l'opposto rimettete in vigore la persuasione ferma, incrollabile della immortalità: qualunque vantaggio, qualunque allettamento possa per se presentare il vizio; ciò è sempre nulla in faccia a un premio che mi fa per sempre beato; che appaga tutti i miei bisogni, che riempie tutta la mia capacità; a un supplizio che mi rende per sempre infelice, che al cumulo di tutti i mali aggiunge la disperazione di poterli mai cessare; che m'invidia perfino il conforto d'invocare in mio sollievo la morte e il nulla. Se dunque l'uomo ad onta di que-

sta persuasione, preferisce la corruzione e il disordine, egli dee per forza confessare che ha sbagliato, e che ha fatta una scelta irragionevole e pazza: e questa confessione forzata, questo riconoscere solo in se medesimo la sorgente della propria perdizione e ruina, sarà parte non ultima di quel giusto e tremendo supplizio che l'attende: *ergo erravimus; nos insensati; perditio tua ex te.*

581. Teorema VIII. La giustizia di Dio esige la perpetua conservazione dello spirito umano. — *Giustizia* tra gli uomini è quella virtù per la quale essi sanno rendere a ciascuno ciò che gli appartiene. Essa è di due specie, commutativa e distributiva; la prima propriamente restituisce l'uguaglianza tra gli uomini, dando a chi dà, l'equivalente; la seconda mantiene piuttosto una proporzione, adattando al merito o al demerito la rimunerazione o la pena corrispondente. In Dio non può essere la giustizia del primo genere, perchè la creatura nulla ha dato a lui onde poterne ripetere l'equivalente (1): ma gli appartiene la giustizia del secondo; perchè egli è giusto estimatore delle azioni delle sue creature, e non può lasciare senza premio la virtù, senza pena il vizio. Onde si può dire essere in Dio la ginstizia quell'attributo per cui rende a ciascnno ciò che gli spetta, secondo la sna condizione e i suoi meriti per mantenere l'ordine dell'universo.

Or noi cerchiamo invano su qnesta terra la manifestazione di questo divino attributo che mantiene l'ordine tra le creature ragionevoli, e restituisce l'equità. Egli è vero che talvolta Dio stesso per incoraggiare i virtuosi e spaventare i colpevoli fa scorgere anche in questa vita dei tratti maravigliosi della sna giustizia, colmando di prosperità temporali i suoi servi, ed aggravando la mano vendicatrice contro coloro che abusano lnngamente della sua pazienza: ma non è tale certamente l'economía ordinaria della sua provvidenza. L'oppressione dell' innocente e la prosperità del colpevole sono spettacoli molto comuni. Or fate per poco che tutto si limitasse a questa nostra mortal peregrinazione; allora le afflizioni, le calunnie e la pazienza dell'uomo dabbene; la crudeltà, l'arroganza, le concussioni, le prosperità, la ricchezza, la prepotenza e tutto ciò che accompagna i vizj più enormi, formerebbero di questo mondo un teatro di perpetui disordini tutti voluti da Dio,

(1) *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* (ad Rom.)

uno scandalo per l'uomo giusto, contro del quale nessuna considerazione potrebbe opporsi che fosse plausibile.

582. Oltre di che la maggiore di tutte le virtù, il consecrare la propria vita per la difesa della giustizia, della buona causa, della religione, resterebbe certamente senza premio; siccome il maggiore di tutti i disordini, il vitupero di tutti i viventi, il suicidio, sarebbe senza castigo, e resterebbe per sempre impunito. Nè vale il dire che la virtù è premio a se stessa, che il vizio è a se stesso un flagello; perchè noi veggiamo anzi il contrario, che l'uomo ama meglio di flagellarsi vizioso che di godere e deliziarsi nella pratica delle virtù; e tanto meno egli sente il peso dei suoi disordini, quanto più questi si avanzano e divengono enormi. Del resto togliete ogni speranza ed ogni timore di un'altra vita: non ci sarà cosa più irragionevole che applaudirsi delle buone opere, affliggersi delle malvage. Qual contento può mai ispirare al cuore del giusto la coscienza delle proprie virtù, di cui non ha altro testimonio che Dio, se in lui non vede altro che uno spettatore ozioso ed indifferente che non piglia parte alcuna a' suoi combattimenti e alle sue afflizioni? o qual terrore può incutere all'animo dell'empio il rimorso delle proprie malvagità se egli ha avuto la fortuna di celarle alla giustizia punitrice degli uomini? Egli non vede alcun giudice della sua condotta, ed ha tutta la ragione d'insultare alla imbecillità o alla oscitanza di un Dio che vede il male, lo riprova, e non lo punisce.

Diciamo dunque piuttosto che la pace che da un lato consola il giusto, il rimorso che lacera il colpevole dall'altro, cominciano in questo mondo quel giudizio che si dovrà compiere un giorno nell'altro, iniziano nel segreto del cuore e al tribunale della ragione quel discernimeuto che dee farsi a suo tempo al cospetto di tutto il genere umano davanti al tribunale di Dio. Allora sarà rimesso l'ordine, e la divina giustizia si mostrerà in tutto il suo splendore: allora scorgeremo le tracce della provvidenza: riconosceremo nelle tribolazioni del giusto le angosce e il sudore di chi combatte colla speranza di un glorioso trionfo, e nelle prosperità del malvagio il retto giudizio di un Dio che indura il colpevole senza esser maligno, e punisce facendo del bene.

583. La dottrina dell'immortalità ha avuti due sorti di nemici, i materialisti e gli atei antichi e moderni da un lato, che l'hanno sempre acerbamente combattuta; e i sedicenti cattolici dall'altro che hanno insegnato non potersi questo dogma

alla ragione dimostrare, provarsi anzi col lume naturale il contrario; e perciò esser l'anima teologicamente immortale, ma filosoficamente mortale. Di questo numero sono generalmente i protestanti, e in ispezialità i calvinisti Bayle e Jurieu. Ascoltiamo le principali loro ragioni.

I. Le proprietà dell'anima non esigono la sua creazione: dunque neppure la sua conservazione perpetua. — Tali proprietà prima della creazione sono un nulla; e il nulla non può esigere cos'alcuna. Ma all'istante della morte del corpo esse son qualche cosa di reale;e possono benissimo esigerne la conservazione. Nel qual caso non è propriamente la creatura che esige qualche cosa da Dio, che sarebbe assurdo: ma l'azione stessa di Dio che dà all'anima e conserva siffatte proprietà, esige che egli operi secondo la sua natura e i suoi attributi; perchè le azioni divine non si contraddicono.

584. II. La creazione dell'anima è richiesta naturalmente dalla organizzazione del corpo; dunque quando questa è già sciolta, nulla può esigerne la conservazione. — Il corpo organizzato nulla esige strettamente parlando. La creatura non ha altro che il nulla dal canto suo; epperò non può pretendere cos'alcuna dal Creatore. Ma la sapienza di Dio che nulla opera senza un fine, avendo fatto un corpo naturalmente atto a vivere una vita umana, esige per legge ordinaria che vi s'infonda uno spirito che lo avvivi. Di modo che se Dio ricusasse di creare lo spirito dopo la formazione del corpo, questa riuscirebbe vana e senza scopo. Viceversa la distruzione del corpo non porta seco quella dello spirito, perchè lo spirito senza del corpo può vivere molto bene; ma questo non ha vita senza di quello.

585. III. Non è vero che nessuna forza creata possa impedire allo spirito l'esercizio della vita dopo la morte del corpo, perciocchè anche durante la sua congiunzione col medesimo, lo stato e la disposizione diversa di questo arriva talvolta ad impedir l'esercizio della vita intellettuale, come avviene nel deliquio, nell'asfissia ec. — Non è la stessa la condizione dello spirito dentro e fuori del corpo. Siccome il corpo sano è all'anima uno strumento che l'ajuta nell'acquisto delle idee, così se esso è infermo, lo è un impedimento che ritarda e talvolta toglie del tutto l'uso delle sue facoltà. Ciò però non può avvenire quando lo spirito si disimpegna dai legami del corpo: perchè qualunque altra cagione è sempre esterna allo spirito; e il pensiere è un atto tutto interiore e che ha per termine se

medesimo, la verità, Dio stesso. Laddove il corpo al quale l'anima si congiunge, non è propriamente una causa distinta dallo spirito e che agisce sopra di esso; ma forma con essolui un essere solo, un sol principio di attività; e quindi le malattie del corpo sono ad un tempo malattie dello spirito, e l'inazione dell'uno porta seco quella dell'altro: perchè tutto l'uomo si ammala, patisce, languisce. Questa obbiezione sarebbe insolubile nel sistema di coloro che riguardano il corpo e lo spirito come due agenti diversi che esercitano l'uno sull'altro la loro attività.

586. IV. Si oppone contro la pruova cavata dalle proprietà naturali dello spirito, che Dio non è tenuto a soddisfare tutti i naturali desideri dell'anima, siccome ve ne ha tanti altri che Dio non soddisfa se non rare volte, o anche mai; tali sono quelli della santità, delle ricchezze, della vita del corpo — Siffatti desideri, quantunque in certo senso si possano dir naturali, in quanto tendono alla conservazione e al ben essere del nostro individuo, e questa tendenza è naturale, nondimeno non sono insuperabili, nè importano alcuna necessità di essere soddisfatti. Difatti essi non sono se non il desiderio della perfetta felicità applicato a questo o a quell'altro bene particolare nel quale falsamente crediamo che possa appagarsi il cuore umano. Quindi la Provvidenza non è tenuta a soddisfarli, perchè da se insufficienti a procurarci la perfetta beatitudine alla quale aspiriamo. E quando pure talvolta ci compartisce tal sorta di beni, con ciò stesso ci mostra la loro insufficienza e il disgusto che lasciano nel cuore di chi già li possiede. I desideri de' quali qui si parla, sono naturali, ma non costituiscono propriamente la natura: che è di tendere al bene in genere, o al bene senza limiti. I beni di cui si tratta, son beni di mezzo, laddove il bene sommo è bene finale.

587. V. È falso quel che si dice, che la felicità cessa di esser perfetta quando si sa di averla a perdere: anche noi sappiamo di avere a perdere gli onori, le ricchezze, e non pertanto non lasciamo di cercarli. — Tali beni quanto sono più grandi, tanto più inquietano il cuore umano; ma questo però non cessa di amarli; non già perchè sono insufficienti, nè perchè lo tormentano, giacchè il difetto di ulteriore bontà e l'agitazione del cuore non si amano, ma perchè son beni e beni grandi, quantunque mescolati a grandi afflizioni e tumulti di passioni. E perciò quelli che più sanno raffrenare i loro appetiti, e danno più facilmente luogo alla ragione, meno gli ama-

no; meno son travagliati dalla pena di perderli, e meno infelici si rendono di tutto il resto. Non si può dunque amare grandemente un gran bene che si possiede, senza affligersi in proporzione del pensiero di averlo a perdere quanto prima.

588. VI. Non si scorge proporzione alcuna tra un merito e un demerito finito; e un premio o un castigo eterno. Basterebbe che Dio facesse sopravvivere lo spirito al corpo per qualche tempo; nel quale ricevesse ognuno il premio o la pena dovuta, e poi potrebbe disfarsene senza ingiustizia. — Prima di rispondere avvertiamo che alcuni sostengono non potersi a priori col solo lume naturale dimostrare la proporzione che passa tra il vizio e la virtù da una parte, e una pena o un guiderdone eterno dall' altra. Ma ciò con poco buona ragione: perchè sempre è vero che la virtù merita un premio, e il vizio un castigo; or non è certo proprio della giustizia e della bontà di Dio dare un premio che lungi dal contentare i desideri dello spirito, maggiormente gli aguzzi; nè una pena che paragonata col piacere di una vita passata in continue dissolutezze, non superi questa in durata altro che circa il più o il meno. Di modo che si possano sempre mettere ragionevolmente in bilancia e in paragone i piaceri del vizio con quelli della ricompensa della virtù; gl'incomodi della pratica della virtù con quelli della pena del vizio; e dopo di avere scelto i piaceri del vizio a preferenza di quelli del premio avvenire, possa trovarsi ragionevole la scelta, perchè finalmente si è preferito un bene finito ad un altro bene finito; e tra due beni di tal natura non ce n'è alcuno che possa necessariamente tirare la nostra volontà.

Del resto non mancano delle ragioni positive per sostenere che la virtù e il vizio traggano seco un premio ed una pena eterni. La virtù è l'adesione della volontà alla legge eterna e a Dio come a suo autore; siccome il vizio ne è l'allontanamento e il disordine. Finchè la volontà non aderisce a Dio pienamente, le virtù son mescolate a difetti, e non sono mai purificate abbastanza; ma quando essa vi si congiunge perfettamente, il vizio, l'imperfezione, il disordine ne sono pienamente sbanditi. Ora il premio proporzionato alla virtù non può essere se non il possedimento del sommo bene che la volontà cerca nella pratica della medesima: siccome il gastigo proporzionato al vizio non può essere che la perpetua privazione d'ogni bene dal quale la volontà si era da se allontanata nel seguire il vizio. Quindi il premio della virtù o il pos-

sedimento di Dio esclude ogn' imperfezione dalla volontà, siccome quella che si congiunge col sommo perfetto; e la punizione del vizio ne esclude ogni perfezione, allontanandosi totalmente la volontà dal sommo bene. Dall'altro lato Dio non può punire il beato comprensore del sommo bene, nè rimunerare il dannato escluso dal possedimento del medesimo. Ora sarebbe un punire il beato privarlo di un bene che giustamente possiede, e in cui si trova pienamente felice; sarebbe un premiare il dannato sottrarlo da un male in che giustamente è incorso, e dove si trova totalmente infelice: dunque Dio non può nè privar l'uno dell'eterna beatitudine, nè sottrar l'altro alla eterna dannazione.

589. VII. Dio può esigere da noi tutte le opere che egli vuole in attestato della nostra servitù, senza esser tenuto a rimeritarcene di cos'alcuna, essendo egli il sommo padrone e sovrano dell'universo; dunque non può esser obbligato per giustizia a darci un premio, e molto meno conservarcelo eternamente. — Tutto al più quest'argomento proverebbe che dalla sola considerazione del supremo dominio di Dio sovra tutte le creature non si può cavare alcun argomento in favore dell'immortalità; non già che dagli altri attributi, dalla giustizia, dalla bontà, dalla provvidenza, non si possa trarre alcun partito. Gli attributi di Dio si distinguono da noi secondo la nostra maniera di pensare; ma in lui non sono se non che la sua stessa natura. Per altro è falso che il supremo dominio di Dio importi che egli possa fare capricciosamente ogni cosa. Dio non può mai volere il male: egli dunque dee perseguitarlo ovunque lo vede. Dio non può non volere il bene, egli dunque dee somministrare alle creature ragionevoli tutti i mezzi e gli stimoli che possano servire a condurvele.

Riguarderemo dunque come nemici della umanità coloro che impugnando la verità di una vita avvenire ragguagliano il destino dell'uomo a quello del giumento. Solleviamoci noi a migliori speranze; e procuriamoci nella espettazione di una vita avvenire il disinganno dalle vanità del secolo, il conforto nelle tribolazioni, l'orrore alla colpa, lo stimolo al sacrifizio, alla virtù.

CONCLUSIONE

590. La filosofia fu deposito arcano e tradizionale presso i teosofi dell'Oriente, fu scienza presso i greci, ma abbandonata a se stessa non attinse il suo scopo, si travolse nell'errore, e rifacendosi su' propri passi cadde nello scetticismo. Rialzossi sotto l'influenza del cristianesimo da cui attinse la purità de' suoi dogmi e cui somministrò la forza della dialettica per combattere contro gli assalti delle scuole pagane. I padri e gli scolastici l'invocarono nella intelligenza delle sentenze e l'assicurarono colla forza dell'autorità cattolica; i novatori sdegnaron questo giogo soave e preservatore: dissero, la ragione farà tutto da se, tutto di pianta, non abbisogna di alcuno: la tradizione è un imbroglio, l'autorità un pregiudizio, una sorgente che perpetua le illusioni. Tre secoli di lavoro distruggitore da Bacone a Condillac bastarono a far tavola rasa su tutto il patrimonio di questa scienza; e noi assistemmo ne' nostri primi anni alle agonie del sensismo di Bacone e di Descartes che spirava l'ultimo anelito nello scetticismo medico-filosofico di Broussais, Cabanis, Tracy. Lo scetticismo, qualunque ne sia la sorgente, non appaga a lungo le esigenze dell'umanità; dopo alcuni tentativi lo spirito è costretto a procurarsi un pascolo, una metafisica. E sia detto una volta per sempre dalla promulgazione del Cristianesimo in poi la filosofia non può restare indifferente alla tranquilla immutabilità della credenza cattolica su quegli stessi dogmi chenel teatro delle scuole furon sempre argomento di lotte e di sistemi. La filosofia dunque da un trentennio in qua è tornata scienza; epperò è divenuta essenzialmente cattolica; perchè essa non si ravvia se non si riconcilia colla tradizione e coll'autorità; e l'insegnamento autorevole non è mica promiscuo a qualunque setta che dicesi cristiana, ma patrimonio esclusivo della chiesa cattolica.

A questo avviamento par che accennino coloro che assumono la tutela di una tal filosofia che chiamano tradizionale. Or questo a parer mio è molto, ma non è ancor tutto. Le altre scienze in questa ultima epoca han preso uno slancio rapido e vigoroso; esse nella più gran parte, certo ne' loro rapporti di mutua dipendenza possono dirsi creazione de' tempi moderni: la filosofia dee dominarle tutte, deve dirigerne lo spi-

rito, ravviarne le tendenze; perchè ov'è una scienza, ivi è esercizio del pensiere; e ogni pensiere nasce sotto la tutela della metafisica. Una metafisica sperimentale che si attempera e condiscende a tutte le inchieste degli studi naturali ma abbandona il catechismo e il senso comune, riuscirà all'ateismo e allo scetticismo di Cabanis e di Broussais: ma una metafisica meramente cristiana e tradizionale rallenterà le briglie addosso agli studi naturali e li lascerà senza guida nel momento del loro corso più faticoso. La metafisica dunque ai nostri dì dee prendere a suo carico l'uno e l'altro. In quanto parte da Dio essa è sostanzialmente tradizionale, dimostrativa, cattolica: in quanto si termina nelle cose create, è essenzialmente razionale, inquisitiva, scientifica. Raccogliere i risultati delle scienze umane e sottometterli ai dogmi del cattolicismo per mezzo di un ragionamento maschio e seguito; ecco lo scopo che mi ha guidato in questo lungo e laborioso trattato. Ed eccovi giovani studiosi le massime colle quali credo opportuno prender commiato da voi che avete avuta la pazienza di seguirmi fino a questo punto: la filosofia non può stare senza i principj dell'insegnamento cattolico; ma essa sarà sempre limitata e povera di risultati se non s'insinua e non prende ingerenza nel dominio di tutte le scienze. Noi non abbiam tirate che le prime linee di questo studio: se amate progredire, perfezionarvi, approfondite di proposito i principj del cattolicismo, come religione e come scienza: dedicatevi allo studio della fisica e della storia naturale; formatene parte non infima del vostro corso elementare, occupazione non ultima de' vostri studi ulteriori, degli ozj e delle amene ricreazioni; spingetevi coraggiosamente in questa carriera; con questo intento sempre dinnanzi agli occhi attraversate le lungherie e spesso le noje degli studi e degli affari di professione; e voi in qualunque condizione della società sarete per trovarvi, ne coglierete il frutto inestimabile di un giudizio retto e maturo sopra la massima parte delle questioni che vi possano occorrere. Ma per giungere a questa meta è richiesto un vero amore al cattolicismo e alle scienze. Possa questo mio debole scritto aver contribuito ad eccitar nel cuore de' miei allievi questa celeste scintilla!

QUESTIONI

1° Come si concilia la teoria scolastica delle forme sostanziali co' risultati della chimica sulla formazione de' corpi?

2° Come si lega la questione delle qualità de' corpi con que a della sede propria della sensazione?

3 È egli probabile che oltre alla terra altri corpi celesti sieno abitati da nature intelligenti?

4 Proposta la tesi « la terra fu primitivamente in istato di fusione » come la dimostrate?

5° Quali argomenti abbiamo per credere che anche attualmente il nocciolo della terra mantengasi in fusione?

6° Qual è la vostra sentenza sui giorni della creazione?

7° Come provate che la natura è per l'uomo?

8° Enumerate le differenze fisiche tra' corpi vivi e organizzati e la materia grezza ed inorganica.

9° Su quali principj si fondano le classificazioni degli esseri de' tre regni della natura?

10° Raccogliete i caratteri organici che dimostrano la preminenza dell'uomo sugli animali.

11° Come si prova l'origine unica della umana famiglia?

12° Può dimostrarsi a rigore che le piante non sentono?

13° Donde provate che il principio vitale negli esseri senzienti è l'anima stessa?

14° Che importa esser l'anima semplice; e in che distinguesi dall'essere spirituale?

15° Donde ricavate le pruove dell'immaterialità dell'anima umana?

16° Come rispondete al dubbio lockiano se la materia può pensare?

17° Risolvete la questione dell'origine dell'anima umana:

18° E quella della sua vita avvenire.

19° La risurrezione della carne è possibile; è conveniente alla umana natura?

FINE

SOMMARIO

INTRODUZIONE

PARTE III.

TEOLOGIA

CAPO I.

Dell' idea di Dio e della sua essenza.

CAPO II.

Si dimostra che Dio è.

CAPO III.

Argomenti fisici.

§ 1°

La esistenza del mondo.

§ 2°

Il moto e l'azione.

§ 3°

La vita.

§ 4°

L' uomo.

§ 5°

L'ordine dell'universo.

CAPO IV.

Argomenti morali.

CAPO V.

Dell'ateismo.

CAPO VI.

Degli attributi di Dio.

CAPO VII.

Della creazione.

CAPO VIII.

Del panteismo e di altri errori che confondono il mondo con Dio.

CAPO IX.

Della creazione e della conservazione.

CAPO X.

Del concorso.

CAPO XI.

Del fine della creazione.

CAPO XII.

Delle leggi della creazione e del governo del mondo.

PARTE IV.

ONTOLOGIA

CAPO I.

Della formola ontologica.

CAPO II.

Dell'ente e delle sue divisioni.

CAPO III.

Della sostanza.

CAPO IV.

Della causa.

CAPO V.

Del fine.

CAPO VI.

Applicazione de' tre concetti ontologici alla conoscenza della realtà del mondo.

PARTE V.

COSMOLOGIA

CAPO I.

Natura de' corpi.

CAPO II.

Proprietà de' corpi.

CAPO II. (*bis*)

Sistema del mondo.

CAPO III.

Costituzione fisica della terra.

CAPO IV.

Della vita.

CAPO V.

Applicazione de' principj ontologici alla classificazione degli esseri della natura.

CAPO VI.

Della vita animale.

CAPO VII.

Dell'anima.

CAPO VIII.

Della vita umana e della natura dello spirito.

CAPO IX.

Della vita avvenire.